

٦

رسائل ابن رشد الفلسفية

رسالة ما بعد الطبيعة

ابن رشد

تقديم وضبط وتعليق
د. رفيق العجم
د. جيرار جهامي

دار الفكر اللبناني

رسالة

ما بعد الطبيعة

رسائل ابن رشد الفلسفية

رسالة

ما بعد الطبيعة

جيرار جهامي

تقديم وضبط وتعليق
د. رفيق العجم

دار الفكر اللبناني
بيروت

دار
الفكر اللبناني
للطباعة والنشر

كورنيش بشارة الخوري - بيروت - لبنان
هاتف: ٦٣٠٩٠٦ - ٦٣١٠٠٢ - ٦٣٠٧٥٧
ص ب: ٤٦٩٩ أو ١٤/٥٤٩٠

الطبعة الأولى ١٩٩٤

التقديم

نختتم الرسائل الرشدية بما بعد الطبيعة ، وهو يشكّل تتمة منهجية لما كان عليه الأمر في الرسائل السابقة ، وقد مُهِّدَ له في رسالة النفس .

وهذه الرسائل من فئة الجوامع الفلسفية ، كل رسالة مستقلة عن الأخرى وهي :

السماع الطبيعي ، السماء والعالم ، الكون والفساد ، الآثار العلوية ، النفس ، ما بعد الطبيعة .

والرسائل تلخص رأي أرسطو في المجال الطبيعي أو النفسي أو الماورائيي لكنها إبّان عرضها للرأي تقارن مع رأي الشرّاح وبعض من مشائية المسلمين تعلّق وتُدْخِلُ أحياناً آراء فلكية وطبية استجدت على أرسطو بل إن ابن رشد يعمد أحياناً إلى عرض آراء من سبق أرسطو ويقارنها مع من لحقه . كما إنه ينتقد أحياناً قليلة رأي أرسطو معقّباً بأفكار جديدة من عندياته .

وقد عمدنا إلى جعل المجموعة على خمسة أجزاء :

أولها : السماع الطبيعي .

ثانيها : السماء والعالم ، الكون والفساد .
ثالثها : الآثار العلوية .
رابعها : كتاب النفس .
خامسها : كتاب ما بعد الطبيعة .

تناولت الأجزاء الثلاثة الأولى المتعلقة بالرسائل الجانب الطبيعي وتركيب الموجودات في استنادها على عنصرين : المادة والصورة . والمادة برأي ابن رشد تمشّياً مع أرسطو هي كما قال في (السماع الطبيعي) : «الموضوع الأقصى لجميع الكائنات الفاسدات ، ليس فيه شيء من الفعل أصلاً ولا له صورة تخصّه» . فالمادة بهذا المعنى مبدأ هيولاني لا وجود له بذاته بل بالصور التي تتعاقب عليه . ومن هذه المادة تحدث الموجودات الأولى أو الاسطقسات الأربعة : النار والماء والهواء والتراب . ثم يتّصف بكل منها إحدى الطبائع الأربع : الحار والبارد والرطب واليابس . ثم يستند إليها إحدى الحركات الطبيعية الأول . وهي من فوق إلى تحت ومن تحت إلى فوق ، وهما حيّزان مطلوبان في هذه العناصر ، كما جاء في (السماء والعالم) .

ومن ثم تحدث الأجسام المركبة عن الأجسام البسيطة . وينتج التركيب من فعل الكيفيات الأول المضادة السابقة الذكر . فالثقل والخفة والصلابة واللين والتخلخل والكثافة واللطافة والغلظ والقحل واللزوجة والخشونة والملامسة هي الكيفيات المنتجة كما صرح في (الكون والفساد) . إذ إنها تدرك بالحس منها ما هو فاعل ومنها ما هو منفعل . الفاعل كالحرارة والبرودة ، والمنفعل كالرطوبة واليبوسة . أما كيف تحدث المركبات عن الأجسام البسيطة ؟

فالجواب واحد عند أرسطو وابن رشد معاً ، إنه الاختلاط ؛ والاختلاط بينهما يكون تبعاً لمقادير الاسطقسات التي تدخل في تركيب الأجسام . والكون يتجلى في غلبة القوى الفاعلة على القوى المنفعلة .

هي المادة بخواصها كسبب أقصى للتحريك والفعل لا بد أن يوجد إلى جانبها الصورة والغاية ، «لأن الغاية الأولى في الكون هي الصورة» كما جاء في «السماع الطبيعي» . وكأن الطبيعة هنا أشبه بالصناعة حيث يعمل الإثنان من أجل الصورة . إذ لو كانت الصورة من أجل المادة لبطل الفاعل وحلّ مبدأ الصدفة في الطبيعة .

وهذا الرأي يجرنا إلى علاقة الاسطقسات بالجرم السماوي ، إذ نجد علاقتهما بمثابة الهيولى من الصورة . إنها استعداد أو قابلية لتلقي صور المركبات تحت تأثير حركة الأجرام السماوية . وهكذا تنتهي سائر الحركات في الكون في عالمي الأرض والأجرام السماوية إلى محرك أقصى هو الفلك المحيط أو السماء الأولى ، الذي يتحرك من تلقائه حركة دورية أزلية لا يلحقها الكون والفساد . وهذا دليل أرسطوي محض .

ثم إن عالم الطبيعة يتعلق بعالم الأحياء ، والأخير يسير في تركيب مواده مسار هذا العالم . إذ إن الأجسام المتشابهة منها ما يتركب عنه شيء آخر كالمعادن ومنها ما يتركب عنه ليصير تركيباً آلياً كما يحدث في أجزاء الحيوان والإنسان ، كما جاء في «الآثار العلوية» .

كما أن للآثار العلوية كالشهب والأمطار والزلازل أثراً في تركيب الأجسام البسيطة وغير البسيطة من بين الأمور الجزئية أو المركّبة .

ولعلّ هذه الرسائل الأربع المتعلّقة بأبحاث الطبيعة مهّدت لأبحاث موضوعات الحيوان والنفس التي تركها ابن رشد .

تبقى الرسالتان المتعلقتان بالنفس وما وراء الطبيعة فسنتحدث عنهما في الجزئين الأخيرين .

مصادر الرسائل وطريقة مراجعتها

نشرت الرسائل بمطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن سنة ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م .

وقد وقف على تحقيقها جمع من العلماء الأفاضل هم هاشم الندوي وعبد الله العلوي الخصرمي ومحمد عادل القدوسي والشيخ أحمد اليماني وزين العابدين الموسوي . وأفاد في الاستدراكات عبد الله العمادي . وكلهم تحت إمرة أمير المسلمين المير عثمان علي خان بهادر آصف جاه السابع ملك الدولة الأصفية وتحت رعاية الصدر الأعظم للرياسة العثمانية .

أما مصدر هذه الرسائل فلقد استقته دائرة المعارف من أصلين كما تشير هذه الفقرة التي وردت في الطبعة السابقة التي أشرنا إليها :

«ابن رشد رأس الأئمة المتبحرين في هذا العلم وقدوتهم خدم خدمة كافية وافية نشرتها دائرة المعارف ، وهي الرسائل المؤنقة الفائقة الجليلة القدر العظيمة المرتبة ، وكان النواب السيد حسين البلجرامي المخاطب بعماد الملك رحمة الله عليه مؤسس دائرة المعارف قد قرر نشر هذه الرسائل في هذه المطبعة وسعى لتحصيل هذه الرسائل فلم يظفر بها حتى وفاته . ثم إن مجلس دائرة المعارف

قد شرى تلك الضالة المنشودة من بعض باعة الكتب إلا أنها كانت جديدة الخط وأخرى استعارها من المكتبة الآصفية بحيدر آباد الدكن قديمة الخط أصح من الأولى في الجملة ، فقد اشتغلنا ـ أشرنا إليهم سابقاً ـ بنقلها وتصحيحها ورتبنا منهما نسخة صحيحة على حسب الاستطاعة . . .» .

ولم تشر النشرة السابقة إلى نوع الخط المعتمد في الرسائل . وقد جاءت هذه الرسائل مستقلة كل واحدة منها على انفراد يغشاها بعض الأخطاء التي استدركت من قبل دائرة المعارف واستدركنا نحن جزءاً عند التدقيق بها وإعادة ضبطها .

ومن ثم لم يتوفر لنا سوى مصوّر عن طبعة حيدر آباد فاعتمدناه ، علماً أن الطبعة فُقدت من أسواق المشرق العربي منذ ربع قرن تقريباً .

ملاحظات حول ضبط النص

- لقد تم ضبط آيات القرآن وإسنادها في الحاشية مع حصرها في المتن بهلالين متوجين .
- قمنا بترجمة للاعلام .
- وضعنا للفقرات عناوين فرعية وقسّمت الفقرات وأعيد ترتيبها ليسهل على القارىء ، فهم هذا المضمون الصعب . كما أبقيت العناوين السابقة ، لكن تميّزت العناوين الجديدة بوضعها بين معقوفين [ ] .
- وتبيّن أن مواضيع الرسائل يمكن تصنيفها على خمسة أجزاء : صنف يتعلق بالعلم الطبيعي ، وآخر يبحث في النفس وما وراء الطبيعة .

ثم إننا قدّمنا للأجزاء كلها وألحقناها بفهارس للمصطلحات والأعلام والمحتويات .

وأخيراً نتمنى من الله التوفيق والعون ، والدعاء لابن رشد الحكيم علامة عصره الفيصل بين طريق العقل المبين والطرق الأخرى .

المضمون الرشدي لرسالة ما بعد الطبيعة

تضمنت رسالة ما وراء الطبيعة عدة مقالات تشرح طبيعة هذا العلم والأسماء المستعملة فيه ومنزلة الأمور التي تنزل من الجزء منزلة الأنواع ولواحق ذلك . وتبحث رسالة ما وراء الطبيعة في الموجود والموجودات الأول والمجرَّدات . وقد شملت المقالة الأولى على تعريف لبعض الكليات والأسماء المجرَّدة كالهوية ، والجوهر ، والعَرَض ، والذات ، والشيء ، والواحد ، والتقابل ، والغير ، والخلاف ، والقوة ، والفعل ، والكل ، والجزء ، والمتقدّم ، والمتأخر ، والسبب ، والعلة ، والهيولى ، والصورة ، والمبدأ ، والاسطقس ، والطبيعة ، وسواها . ثم تبحث الثانية في علاقة هذه المفاهيم ودور النوع في الجزء . وهنا لم ينحصر البحث بحثاً منطقياً بل تعدّاه ليتداخل مع مسائل الوجود ، فسؤال ما هو المنطقي أصبح يتطرّق لما هوية الوجود وعلته البعيدة . وفي الثالثة استمرار لبحث مبادىء الموجودات كالصورة والهيولى ، والقوة والفعل ، ليس في عملهما الطبيعي بل في كونهما مبادىء تصوّرية تحكم الوجود المحسوس . وفي المقالة الرابعة استمرار للوضع نفسه في تصوير هذه المبادىء ، التي سماها لواحق كالمحرِّك ، والمتحرِّك ، والعقل والمعقول ، والعلة الأولى . ولم يترك لنا ابن رشد مقالة خامسة كما

وعد . لكن رسالة ما بعد الطبيعة ألحقت ضميمة تتعلق بنصيحة الملوك علمياً وعملياً سياسة وخلقاً ، فضممناها إلى ما بعد الطبيعة .

وابن رشد يعمد في رسالة ما بعد الطبيعة إلى الربط بين أبحاثه في الموجودات الطبيعية وحركاتها ، وبين فعل المبادىء المحرِّكة الأولى أو العقول المفارقة . وهذه المفارقات تحرك موضوعها ، أي الأجرام السماوية ، على سبيل التصوّر العقلي الذي يتولَّد عنه الشوق إلى المحرِّك ، أي العشق . وهو التحريك الغائي . وتتسلسل صلة المفارقات بما دونها وصولاً إلى الموجودات الكائنة الفاسدة على نحو من صلة الكامل بما دونه .

وكان ابن رشد شاملاً في أبحاثه هنا إذ تطرق إلى آراء أفلاطون ومفكري اليونان بمثل ما تطرق لآراء فلاسفة ومفكري الإسلام على السواء . ففنّد وعرض ودحض ليبقى أميناً على خط أرسطو . وقد تمّ التطرق إلى مسألة جعل الوسائط في الصور والعقول أسباباً متوسطة بين الموجودات والخالق . وهذه العملية تبدأ من وراء الطبيعة وتمتد للطبيعة والإنسان .

وأخيراً تميّز ما بعد الطبيعة بتلك الأبحاث في تعريف الصور العليا أو الكليات كما أشرنا ، والتي سبقه إليها الفارابي في كتاب الحروف ، لكن ابن رشد تميّز بربط مُحكَم بين تصوير هذه الكليات وصلتها وأثرها فيما بعد الطبيعة أو الصور المفارقة .

وإذا ما أخذنا بعضاً من التعريفات أو الحدود الكلية وقارناها بأبعادها اللغوية والإسلامية لسلّطنا الضوء أفضل على بعض الخصوصيات الرشدية . فلنتناول بعضاً من الشواهد ، وهي :

الهويـة :

عرّفها ابن رشد بأنها : «تقال على المعاني التي يطلق عليها اسم المـوجود. . . واشتق منهـا اسم المصدر الـذي هو الفعـل أو الصورة التي يصدر عنها الفعل ، فقيل الهوية من الهو ، كما تشتق الإنسانية من الإنسان ، والرجولية من الرجل» .

إن النظرة الأولى لهذه الشروح تبيّن أنها متعلقة ببعض المبادىء المقولية وهي تشبه أبحاث الحروف والألفاظ المستعملة في المنطق عند الفارابي ، إلا أنها تذهب في أبعادها إلى مسـائل أعمق تتعلق بمفهوم الإنسانية ماهية تحلّ في الإنسان ومفهوماً أو صوراً مفارقة على شاكلة المثال الذي يتدرج هبوطاً فتشاركه الموجودات في ذاته . ولمّا كان ذلك غريباً عن المعرفة الإسلامية وطبيعة العربية اضطر الشارح إلى تسمية العملية عملية اشتقاق لغوي بينما هي صورة فاعلة تفعل ، وهو بعد أفلاطوني ثم أرسطوي ممتزج .

الجوهـر :

يبدأ ابن رشد تعريفه هذا الحد بأنه «يقال أولاً وأشهر ذلك على المشار إليه الذي ليس هو في موضوع ، ولا على موضوع أصلاً» .

إن الإقرار بهذا الجوهر وأولـويته وشهـرته ووصفـه على هذه الطريقة يحمل البعد العربي تماماً . إذ إن هذا الجـوهر يشيـر إلى الجوهر المشخص المفرد المحدد، كزيد، الذي لا يوجد في موضوع ولا يقال على موضـوع . والمسلمون أقـروا بهذا واعتمـدوه قاعـدة التصـور وأساسـه ، وقد نفى بعضهم الكلي والمـاهوي كـأن يقـال الإنسان مقول على زيد والإنسانية جوهر زيد . بينما أقر المتفلسفون هذا البعد الأخير واعتبروه يعرّف ماهية الشيء ورأوا أنه «أحق باسم

الجوهر» لكن ابن رشد ، الذي وعى الجوهر الفرد الذي لا يتجزأ عند المتكلمين ، ثم الجوهر المجسم . والجوهر الماهوي ، عاد فالتزم بموقف الفلاسفة حين قال : «أعني أن ما عرّف ماهية المشار إليه أحق باسم الجوهر من المشار إليه . فإن الشيء الذي هو سبب لأمر ما هو أحرى بذلك الأمر الذي هو له سبب» .

وعلى الرغم من هذا الالتزام بالموقف الفلسفي إلا أن ابتداء النص عند ابن رشد جاء عفوياً أو لا وعياً ليشير إلى بعده القائم في ذهنيته إقراراً بأولوية الجوهر المشخص المفرد .

الكـــل :

«يدل به على الذي يحوي جميع الأجزاء وليس يوجد خارجاً عنه شيء» . والكل في تصوره اللغوي ومدلوله هو اسم يجمع الأجزاء ، ويقال : «الكل هو عبارة عن أجزاء الشيء» . (**لسان العرب**) . والكلي الطبيعي غير موجود بالطبيعة وهو عقلي ومنطقي لا يتحقق إلا بالعقل[١] . ثم إن الفارابي في تصوره لهذه المفاهيم غاير النقلة العرب ومن ثمَّ ابن رشد الذي جاء لاحقاً ، فقد جعل الكليات تحلّ مكان لفظ الموجودات فقال : الكليات ضربان : كلي الجوهر وكلي العرض . بينما قال النقلة «الموجودات التي تقال» ؛ وقال ابن رشد «الموجودات منها ما يحمل» إذن هناك اختلاف بشأن الكلي وما إذا كان مقوله لا وجود حقيقي له إلا في الذهن وبين كونه اسم جامع لأجزاء ، فتقتصر دلالته على الإسم .

نوجز ما ذكرناه ببضع نقاط :

---

(١) الجرجاني ، كتاب التعريفات ، مصر ، ١٣٢١ هـ ، ص ١٢٥ .

ـ أقر ابن رشد بوجود مفارقات بين العلة الأولى والوجود الطبيعي جاعلاً هذه الصور مبادىء تخضع لقاعدة السبب والمسبب ومبدأ القوة والفعل ولم يكن مبدعاً في ذلك بل سار مسار أرسطو شارحاً ومبيناً .

ـ اعتبر الإقرار بالمفارقات وبدورها صوراً فاعلة من أحق الضرورات على مستويي الطبيعة والكون . وذلك ، منعاً من قيام خراب لنظام الكون ولتسلسل علله ، وحرصاً منه على منهجية الاتصال بين الأكبر والأصغر أو البسيط الأول والمتكثر المتعدّد .

ـ إن مسألة تدخل الله المستمر في الخلق من غير واسطة كانت طبيعة الاتجاه الإسلامي المحافظ والكلامي . وقد تطرق إليها ابن رشد واعتبرها تناقض العقل والمنطق والوقائع تمشياً مع طريقته في فهم الشريعة والتي سنتحدث عنها لاحقاً .

ـ تناول الشارح الكبير الكثير من المصطلحات والمقولات وشرحها شرحاً يوافق مذهبه ويتابع فيه أرسطو والمذهب المشائي . إلا أن محاولة أولية لتحليل بعض التعريفات والشروح تبرز لنا الطابع الإسلامي واللغوي بشكل أو آخر . أو على أقل تقدير وعي ابن رشد لهذه الآراء المختلفة المتعددة وإبرازها .

ولعلّ هذه الأبحاث تتصل اتصالاً وثيقاً بموقف ابن رشد من الله عز وجل . ولا سيما أن مباحث البرهان على وجود الله ، وصفاته وعملية الخلق والإبداع ، تتعلق بما بعد الطبيعة ، وتشكّل الخلفية المعرفية المتمّمة للرأي الرشدي .

لهذا لا بأس أن نفرد فقرة خاصة موجزة تنير درب الدارس والمحلّل .

الله والرشدية

١ ـ في البرهان على وجود الله :

ساق الأشاعرة دليلين على وجود الله معتبرين أن ذلك لا يدرك إلا بالعقل ، وهما :

الأول : ينبني على ثلاث مقدمات : الجواهر لا تنفك من الأعراض أي لا تخلو منها .

- إن الأعراض حادثة .
- إن ما لا ينفك عن الحوادث حادث .

الثاني : إن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه .

إن العالم الجائز مُحدَث وله مُحدِث أي فاعل صيّره بأحد الجائزين أولى منه بالآخر[1] .

ورأى الأشاعرة أن العالم تركب من أجزاء لا تتجزأ على طريقة المتكلمين . ردّ ابن رشد على الدليلين بالشكل التالي :

---

(١) ابن رشد ، الكشف عن مناهج الأدلة ، بيروت ، الآفاق ١٩٨٢ ، ص ٤٧ ـ ٥٨ .

تبنى الأشاعرة ثلاث مقدمات : الأولى فيها شك ، باعتبار أن الجوهر إن قصدوا به الجوهر الفرد غير المنقسم ففيه شك . ثم إن الأعراض لا تنفك عن الجواهر يضطرنا إلى جعل الحدوث من موجود ما ، وهذا الموجود أيكون من غير عدم ؟ وأين فعل الفاعل ؟ وكل هذا يضطرنا إلى جعل ذات متوسطة بين الوجود والعدم . وهذه الأمور لا تدرك بطريقة الجدل ولا يجب أن تكون بمتناول الجمهور فطريقها البرهان . أما الرد على المقدمة الثانية فهو أنه لا يجوز جعل الأعراض كافة حادثة ، لأنه لا يجوز أن نحكم بالحدوث على ما لم نشاهده . ويعتبر ابن رشد أن استعمال قياس الغائب على الشاهد في غير محله هنا ، مستشهداً بالقرآن الكريم **﴿وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين﴾** [الأنعام ٧٥] . وبالتالي فالأعراض الموجودة في الأجرام السماوية غير معروفة ولا يمكن الحكم عليها بحدوث أعراضها ، بمثل حدوث أعراض الكائنات الفاسدات . أما المقدمة الثالثة فقد خالفت مبدأ وحدة المعنى في تحديد حدود القياس . إذ اعتمدت على اشتراك الإسم في الحدوث ، لأن هناك جنس الحوادث وهناك حدث مخصوص مشار إليه . فإن قصد الثاني صح أن موضوعه محدث معه وإن قصد الأول فالحكم غير صحيح لأنه يصح أن يتعاقب على المحل الواحد أو الجسم أعراض غير متناهية . أما في الدليل الثاني فإن المقدمة الأولى خطبية تصلح للجمهور ، وهي كاذبة ضمناً ومبطلة لحكمة الصانع ، ومبطلة للحكمة ، لأن الأخيرة ليست أكثر من معرفة أسباب الشيء . وهذا يؤدي إلى إبطال المعرفة جملة وتفصيلاً ، مما يؤدي إلى امتناع الاستدلال على الصانع ، لأن من أنكر ترتيب الأسباب والمسببات ونسب حدوث الموجودات جميعها إلى الجواز فقد جحد الصانع

الحكيم ، وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً(١) .

ثم إن الشرع لم يصرح بإرادة قديمة أو حادثة لترجيح ما سمي أحد الجائزين . فاعتبر الأشاعرة أن الإرادة موجدة موجودات حادثة ، فهي حادثة ، مع العلم أن الجمهور لا يدرك ولا يستوعب موجودات حادثة عن إرادة قديمة . وخلاصة القول استعمال الأشاعرة لطرق غير يقينية ولمقدمات خطبية معقّدة .

أما طائفة الحشوية وأهل الظاهر عامة فهي تثبت الأشياء بالسمع ولا تقرّ بالعقل ، وطائفة المعتزلة لم تصل كتبها كاملة إلى ابن رشد الذي عرض لهم دليلين على إثبات الله : خلق جميع الموجودات والكائنات ـ اختراع الحياة وجواهر الأشياء . ولم يعلّق الشارح الكبير عليهما كثيراً لأنه ما يلبث أن يسوق الدليلين اللذين يعتمدهما لإثبات الصانع .

اعتمد ابن رشد في إثبات وجود الله على دليلين هما :

ـ دليل العناية .
ـ دليل الاختراع .

ودليل العناية مفاده الوقوف على وجه العناية الإلهية بالإنسان وتسخير جميع الموجودات من أجل ذلك ، مما يقتضي وجود فاعل مريد يقصد إلى هذه الغاية في أفعاله ولا يتم ذلك نتيجة الاتفاق . والدليل المتعلق بالاختراع يفضي إلى النظر في ما هو واقع من اختراع جواهر الأشياء ، مثل اختراع الحياة في الجماد والحس والعقل في الكائنات الحية . مما يقتضي أيضاً وجود مخترع اخترع الموجودات

---

(١) ابن رشد ، تهافت التهافت ، بيروت ، الكاثوليكية ، ١٩٥٠ ، ص ٥٢٢ .

أحدها عن الآخر . فاخترع الجماد الذي يوجد عنه النبات والحيوان الخ . . فمَن أراد معرفة الله عليه الوقوف على حقيقة الاختراع فيها . وهذا ما تشير إليه الآيات الداعية إلى النظر والاعتبار في المخلوقات . وهنا يستشهد ابن رشد بالقرآن الكريم الذي تزخر آياته بمثل هذا النظر . فيعمد إلى استخراج الدليل من القرآن بمثل ما استخرج الغزالي بعض الأقيسة من القرآن الكريم في كتابه الموسوم بـ **القسطاس المستقيم** . ولعلّ ابن رشد القاضي يعلم جيداً كيفية الاستنباط من الأصول وكيفية عمل المجتهد من أهل العلم ، فهو يسوق أدلته مستنداً على الأصل مثلما يفعل في **الكشف**(١) وكما حاجج في **التهافت** كما سنرى .

٢ ـ في وحدانية الله :

يتضمن دليل ابن رشد في إثبات وحدانيته جلّ جلاله معنيين : الإقرار بوجود الباري سبحانه وتعالى ونفي الألوهية عمن سواه . وهذا هو معنى لا إلّه إلا الله . ويستشهد بثلاث آيات ﴿**لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا**﴾ [الأنبياء ٢٢] . و ﴿**ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إلّه إذن لذهب كل إلّه بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون**﴾ [المؤمنون ٩١] و ﴿**قل لو كان معه آلهة كما تقولون إذاً لابتغوا إلى ذي العرش سبيلاً**﴾ [الإسراء ٤٢] . ثم يفسر هذه الآيات جميعاً التي تفضي إلى البرهنة على امتناع وجود إلّهين فعلهما واحد وخلقهما واحد . وأما تفسير المتكلمين فباطل ولا يقوم على البرهان والإقناع بحيث يعمد إلى تفنيده(٢) .

---

(١) ابن رشد ، الكشف عن مناهج الدولة ، ص ٦٣ ـ ٦٥ .

(٢) المرجع ذاته ، ص ٦٥ ـ ٦٨ .

٣ ـ في صفات الله :

يرتكز ابن رشد في صفات الله على ما جاء في الكتاب العزيز من أوصاف الكمال وهي سبعة : العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام . فالعلم ثابت له من جهة الترتيب الذي نشاهده في مصنوعاته وتسخير بعضها لبعض . وهذا العلم فيه قديم .

ويرد على المتكلمين القائلين بأن الله «يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم» . بالقول : إنه «يلزم على هذا أن يكون العلم بالمحدث في وقت عدمه وفي وقت وجوده علماً واحداً وهذا أمر غير معقول» . وذلك أن العلم وقت وجوده بالقوة هو غير وقت وجوده بالفعل . ويدحض الرأي الكلامي مستنداً إلى ما صرح به الشرع . وهو أن الله يعلم المحدثات حين حدوثها وذلك في قوله تعالى : ﴿**وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين**﴾ [الأنعام ٥٩] وبالتالي فإن الشرع عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون ، وعالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان ، وعالم بما قد تلف أنه تلف في وقت تلفه[١] ، على أن هذا يجبِ أن يفهمه الجمهور .

أما التأويل في صفة العلم فـ «ذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا ، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود» .[٢] فتعلق العلمين بالموجود مختلف أصلاً ولا يمكن قياس الواحد منهما على الآخر ؛ أي قياس العلم القديم مع الموجود على العلم المحدث مع الموجود . أما علم الله بالكليات أو الجزئيات فهو من الضرب الذي لا يدرك كيفيته إلا جلّ جلاله . إن علم الإنسان هو

(١) المرجع ذاته ، ص ٧١ .
(٢) تهافت التهافت ، ص ٤٦٨ .

غير علم الله وهذا رد على الغزالي محكم[1] .

والحياة من صفات الله وهي شرط لازم من شروط العلم . والحال عينها في الإرادة والقدرة . والإرادة واضح اتصافه بها ، إذ كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم أن يكون مريداً له ، وكذلك أن يكون قادراً .

ثم إن ابن رشد ينبّه إلى الشطط الذي أحدثه المتكلمون حين راحوا يتساءلون ، هل هذه الصفات هي الذات أم زائدة عليها ؟ أي ، أهي صفات نفسية ذاتية أم صفات معنوية ؟ إذ ذهب الأشاعرة إلى أنها صفات معنوية زائدة على الذات . وقد ألزمهم ذلك أن في الله حاملاً ومحمولاً . وذهب المعتزلة إلى أن الذات والصفات شيء واحد . ممّا ألزمهم أن كلا المضافين أي الذات والصفة شيء واحد . ورأى أبو الوليد أن هذا يتجاوز مقصد الشريعة التي لم تندب إلى التمحيص في كيفية الصفات ، بل ندبت إلى الإقرار بوجودها وحسب .

ويشبّه موقف الأشاعرة بالنصارى القائلين بالتثليث في الجوهر الأول . إذ قال الأشاعرة بالصفات الزائدة على الذات . وهذا يتعارض مع البرهان الذي يرى أن الأشياء المفارقة للهيولى لا يتميز الوصف والموصوف فيها إلا بالاعتبار . والاعتبار لديه هو الذهن . وبهذا المنحى ينحو أبو الوليد في تفسير التثليث والصفات الزائدة منحىً معرفياً قائماً في ذهن الإنسان ، وليس حقيقة خارجية واقعة في الوجود . ولا سيما أنه يأخذ بمبدأ كون المعقول والعقل وفعل العقل شيئاً واحداً بعينه وعليه يكون علم الله ضرباً آخر من العلم وكذلك سائر الصفات تبقى مسألة الكلام في كونها إحدى الصفات السبع .

---

(١) تهافت التهافت ، ص ٢٢٧ و ٤٤٦ و ٤٦٢ .

إن الكلام مثلما نص عليه قرآنياً كما ذكر ابن رشد يندرج تحت الموضوعات التالية :

- يكون وحياً بغير واسطة لفظ مخلوق .
- يكون فعلاً في السامع ينكشف له ذلك المعنى .
- يكون بواسطة لفظ يخلقه الله في سمع المختص .

ويستند على الآية القائلة **﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه من يشاء﴾** [الشورى ٥١] .

ثم قد يكون من كلام الله ما يلقيه إلى «العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بواسطة البراهين ، وبهذه الحجة صح عن العلماء أن القرآن كلام الله»[١] . وهذا القول جرَّ على ابن رشد شناعات واتهامات تقول إنه يساوي مرتبة الحكيم بمرتبة النبي . لكن قصد ابن رشد بيّن فيما شرحه لاحقاً حين اعتبر :

- كلام الله قديم واللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه وليس للبشر .
- باين لفظ القرآن الألفاظ التي يُنْطَقُ بها في غير القرآن .
- ألفاظ القرآن فعل لنا بإذن الله وألفاظ القرآن هي خلق الله .

استناداً إلى ما تقدم يقال في القرآن إنه كلام الله[٢] . نفى الأشاعرة أن يكون الله فاعلاً للكلام بذاته فتكون ذاته محلاً للحوادث . إنما الكلام بنظرهم صفة قديمة لذاته كالعلم وسواه . . .

---

(١) الكشف عن مناهج الدولة ، ص ٧٣ .
(٢) المرجع ذاته ، ص ٧٣ .

أمـا المعتزلـة فاعتبـروا أن الكـلام هـو لفظ فقط ، فـالقـرآن مخلوق . لقد اشترطت الأشعرية أن يكون الكلام بـالإطلاق قـائماً بالمتكلم وأنكرت أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام بإطلاق . واشترطت المعتزلة أن يكـون المتكلم فاعـلاً للكلام بـإطلاق وأنكـرت كلام النفس . ويرى ابن رشد أن في قول كل طائفة من الطائفتين جزءاً من الحق وجزءاً من الباطل ، وأن ما يصح في الإنسان لا يصح في الله .

هذا بعض من الجدال مع المتكلمين والحجاج في ذات الله وصفاته وإثبات وجوده ، وهو إن دلّ على شيء إنما يدل على سعة معارف ابن رشد وقوة حجته وتمرسه بطرق البرهان وبوحدة نظريتـه الفلسفية التي تطال الله والوجود والعالم والإنسان . أما الإنسان فقد أورد أبو الوليد في نهاية **الكشف** مسألة فعله بين الاختيار والجبر أو القضاء والقدر . وهذه المسألة من أعوص المسائل . ولا سيمـا أن دلائل السمع من الكتاب والسنّة إذا تفحصناها وجدناها كثيرة محيّرة بين حرية الإنسان في فعله وبين كونه مجبوراً على الفعل . ثم يورد ابن رشد الآيات الدالة على كل اتجاه(١) وقد أدى ذلك بنـظره إلى انقسام المسلمين ثلاث فرق : فرقة نادت بالاختيار ممـا يؤدي إلى استحقاق المرء الثواب والعقاب وهم المعتـزلة . وفـرقة ذهبت إلى نقيض ذلك وأكّدت على أن الإنسان مجبر على أفعاله وهم الجبرية . والفرقة الثالثة أخذت موقفاً وسطاً معتبـرة أن الاختيار أو الاكتسـاب والمكتسب مخلوقان للّه ، والعبد مجبر على الاكتساب بين الممكنات وهم الأشعرية . ويعقب أبو الوليد أن ذلك لا معنى له وهو يمـاثل

(١) المرجع ذاته ، ص ١٢٠ .

موقف الجبرية . وبعد مناقشة كل رأي منهم يعرض إلى أدلة العقل فيثبت تعارضها ويخلص إلى رأيه الخاص المرتبط بنظرتـه الفلسفية فيقول : «إن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما أو تصديق بشيء ، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج. . . ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل في ذلك ، بحسب ما قدرها بارئها عليه . وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود. . . وإنما كان ذلك واجباً لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج. . .»[1] . ثم هناك أسباب داخل الأبدان طبيعية تحرك الإرادة وتجعل لها دوافع ونوازع .

فبناءً عليه : إن العوامل التي تحرك إرادة الإنسان من تقدير الله ، بحيث يكون بين فعل الإنسان وسلسلة الأسباب الخارجية ارتباط وثيق فيضاف إليها العوامل الداخلية للبدن لتشكل مجتمعة الشروط اللازمة لحصول الفعل . فالقضاء والقدر هو انسياق هذه الأسباب مجتمعة على نظام ثابت وسنّة لا تتغير ، وهذا هو اللوح المحفوظ بنظره وقد أشار إليه القرآن الكريم .

وهكذا توجد الأشياء من إرادة الإنسان وبحريته من غير استقلال عن وجودها حاصلة بالأسباب الخارجية التي قدرها الله . فالفعل ينسب إلى إرادة الإنسان وإلى الأسباب الموضوعية . فالله هو الذي يفعل الأسباب الداخلية والخارجية ويحفظها في الوجود . هنا اجتمع النص والعقل ، والتفسير والتأويل . فحرية الإنسان مرتبطة بضرورة

---

(١) المرجع ذاته ، ص ١٢٣ .

العلم الطبيعي والعلم العضوي النفسي .

٤ ـ في الخلق والإبداع :

يتهم الغزالي الفلاسفة بالتلبيس في قولهم إن الله فاعل العلم أو صانعه . وقد ظُنَّ أن القديم لا يفتقر إلى صانع أو فاعل إلا على سبيل المجاز .

يرى ابن رشد أن هذه الدعوى فاسدة . فالفلاسفة لم ينكروا كون الله فاعلاً أو صانعاً العالم ، إنما أنكروا أن يكون فعله له يشابه فعل الفاعل في الشاهد ، أيّ في الطبيعة والإنسان . كالحرارة تفعل الحرارة ، والإنسان يفعل عن إرادة ورويّة . و «الله مريد بإرادة لا تشبه إرادة البشر . وإنه كما لا تدرك كيفية علمه كذلك لا تدرك كيفية إرادته»[١] .

أما كيف يستقيم أن يكون العالم قديماً والله صانعاً له ؟ فالجواب عند ابن رشد هو : إن العالم في حدوث دائم ، وإنه ليس لحدوثه مبدأ ولا نهاية . فإن الذي أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الإحداث أو الخلق من الذي أفاد الإحداث المنقطع ، أي الإحداث في زمان . فالعالم مُحْدَث للّه سبحانه . وقد سمّى الحكماء العالم قديماً تحفظاً من المحدث الذي هو في زمان وبعد العدم[٢] . ولا يجوز إسناد الإحداث المنقطع إلى الله لأن الإحداث الدائم أولى فيه ، ويشير إلى قدرته المستمرة على الفعل فلا عجز ولا توقّف ولا تغير . فأزلية العالم لا تنكر الخلق والإحداث .

---

(١) تهافت التهافت ، ص ١٤٩ .

(٢) المرجع ذاته ، ص ١٦٢ .

ثم إن الغزالي ينبري إلى إثارة أمر إثبات الصانع في المسألة الرابعة ، ويرى أن دليل الفلاسفة في ضرورة وجود علة للموجودات لا علة لها فاسد من وجهين :

- إن الأجسام القديمة بحسب ما يقولون من غير حاجة إلى علة .

- إن التسلسل العللي إلى ما لا نهاية غير ممتنع عندهم ما داموا قد جوّزوا حوادث لا أول لها وجوّزوا خلود الأنفس .

يجيب ابن رشد على ذلك : إن الفلاسفة ميّزوا بين أربعة أشياء من العلل المادية والصورية والفاعلة والغائية . وبناء عليه هناك علة أولى لكل منها وهذا شطط . ثم إن تسلسل العلل إلى ما لا نهاية ممتنع عند الفلاسفة إذا كانت بالذات ولكن ليس ممتنعاً إذا كانت بالعرض ، مثال حدوث المطر عن الغيم والغيم عن البخار الخ . . . بحيث تنتهي إلى علة أزلية أولى . ثم يعرج أبو الوليد على مسائل خلق الصور ووجود الأسباب في الكون وعملية التركيب التي تحدث الموجود ، كما ذكرنا في مسائل سابقة ، ليخرج إلى القول بأن : العالم يحتاج إلى الباري في حال حدوثه وفي وجوده بعد أن يكون قد وجد(١) .

نخلص إلى القول بأن ابن رشد اعتمد ما يلي :

- رد مقدمات الغزالي الجدلية وتفنيدها وإثبات وهمها أو شططها .

---

(١) المرجع ذاته ، ص ١٦٧ .

ـ تعمقه في معاني الفلاسفة تعمقاً قوياً .

ـ استخدامه وسائل البرهان وتسلحه بالمنطق وقواعده .

ـ التمييز المستمر بين الله وجوداً ومعرفةً وفعلاً وبين الكون أو ما سوى الله وجوداً ومعرفة وانفعالاً .

شوال ١٤١٣ هـ

نيسان ١٩٩٣ م

رفيق العجم جيرار جهامي

بسم الله الرحمٰن الرحيم

كتاب ما بعد الطبيعة

والاستيفاق من الله العلي العظيم

[غرض علم ما بعد الطبيعة] :

قصدنا في هذا القول أن نلتقط الأقاويل العلميـة من مقالات أرسطو الموضوعة في علم ما بعد الطبيعة على نحو ما جرت به عادتنا في الكتب المتقدمة ، فنبتدىء أولاً فنخبر بغرض هذا العلم ومنفعته وأقسامه ومـرتبته ونسبتـه ، وبالجملة فنبتـدىء بالأمـور النافـع تقدم تصورها عند الشروع في هذه الصناعة .

فنقول إنه قد قيل في غير ما موضع إن الصنائع والعلوم ثلاثة أصناف ، إما صنائع نظرية وهي التي غـايتها المعـرفة فقط ، وإمـا صنائع عملية وهي التي العلم فيها من أجل العمل ، وإما صنائع معيّنة في هذه ومسدّدة وهي الصنائع المنطقية ، وقد قيل أيضاً في كتاب البرهان إن الصنائع النظرية صنفان : كلية وجزئية ، فالكلية هي التي تنظر في الموجود بإطلاق وفي اللواحق الذاتية له ، وهذه ثلاثة أصناف صناعة الجدل وصناعة السفسطة وهذه الصناعة ، وأما الجزئية فهي التي تنظر في الموجود بحال ما . وقيل أيضاً هنالك أن الجزئية اثنتان

فقط : العلم الطبيعي وهو الذي ينظر في الموجود المتغيّر وعلم التعاليم وهو الذي ينظر في الكمية مجردة عن الهيولى ، وهذا كله مما وضع وضعاً في كتاب البرهان ، وينبغي أن ننظر في ذلك هاهنا .

فنقول أما انقسام هذه الصنائع النظرية إلى هذه الثلاثة الأقسام فقط فذلك شيء عرض بالواجب لانقسام الموجودات أنفسها بهذه الأنحاء الثلاثة ، وذلك أنه لما تصفّحت الموجودات وُجِدَ بعضها قِوامها إنما هو في هيولى ، فجعل النظر في هذا النوع من الموجودات في لواحقها على حدة ، وذلك بيّن لمن زاول العلم الطبيعي ، ووُجِدَ أيضاً بعضها ليس يظهر في حدودها الهيولى وإن كانت موجودة في هيولى ، وذلك بيّن أيضاً لمَن نظر في التعاليم فجعل النظر أيضاً في جميع أنواع هذه ولواحقها على حدة ، ولما لاحت في العلم الطبيعي مبادىء أخر ليست في هيولى ولا هي موجودة بحال ما بل وجوداً مطلقاً كان من الواجب أن يكون النظر فيها بصناعة عامة تنظر في الوجود مطلقاً . وأيضاً فإن هاهنا أموراً عامة تشترك فيها الأمور المحسوسة وغير المحسوسة مثل الوحدة والكثرة والقوة والفعل وغير ذلك من اللواحق العامة .

وبالجملة الأشياء التي تلحق الأمور المحسوسة من جهة ما هي موجودة ، وهي الجهة التي تخص الأمور المفارقة على ما سنبيّن بعد ، وليس يمكن أن ننظر في مثل هذه الأشياء صناعة إلا الصناعة التي يكون موضوعها الموجود بإطلاق ، وإذا كان هذا هكذا ولاح أن العلوم النظرية قسمان جزئية وكلية . وكانت الجزئية قد سلف فيها القول ، فالذي بقي علينا القول فيه هو هذا العلم الذي غرضه كما تبيّن النظر في الموجود بما هو موجود ، وفي جميع أنواعه إلى أن

ينتهي إلى موضوعات الصنائع الجزئية ، وفي اللواحق الذاتية له وتوفية جميع ذلك إلى أسبابه الأول وهي الأمور المفارقة . ولذلك ليس يعطي هذا العلم من الأسباب إلا السبب الصوري والغائي والفاعل بوجه ما ، أعني لا على الوجه الذي يقال عليه الفاعل في الأشياء المتغيرة ، إذ كان ليس من شرط الفاعل هاهنا أن يتقدم مفعوله تقدماً زمانياً كالحال في الأمور الطبيعية وكما أن جميع ما يعطي أسبابه في العلم الطبيعي إنما يعطي من جهة الطبيعة والأشياء الطبيعية ، كذلك ما يرام هاهنا من إعطاء الأسباب للأمور الموجودة إنما يعطي من جهة الآلة والأشياء الآلية وهي الموجودات التي ليست في هيولى .

وبالجملة فقصده الأول في هذا العلم إنما هو أن يعطي ما بقي عليه من العلم بمعرفة أقصى أسباب الأمور المحسوسة ، وذلك أن الذي تبيّن من ذلك في العلم الطبيعي هو السببان الأقصيان فقط ، أعني الهيولاني والمحرك ، وبقي عليه هاهنا أن يبيّن السبب الصوري لها والغائي والفاعل . فإنه يظن أن فرقاً بين المحرك والفاعل فإن المحرك إنما يعطي المتحرك الحركة فقط والفاعل يعطي الصورة التي بها الحركة ، وإنما اختص هذا العلم بهذه المعرفة لأن الأمور التي يوقف بها على وجود هذه الأسباب هي أمور عامة ، وذلك أيضاً بعد أن يتسلم هاهنا ما لاح في العلم الطبيعي من وجود محرك لا في هيولى .

وأما السبب الهيولاني والمحرك الأقصى فكانت هنالك ، أعني في العلم الطبيعي ، مقدمات أمكن منها الوقوف عليهما بل ليس يمكن بيانهما على التخصيص في غيره ، وبخاصة السبب المحرك ،

وأما البيانات التي يستعملها ابن سينا في بيان المبدأ الأول في هذا العلم فهي أقاويل جدلية غير صادقة بالكل وليس تعطي شيئاً على التخصيص ، وأنت تتبيّن ذلك من المعاندات التي عاندها بها أبو حامد في كتابه في التهافت[1] . ولذلك يتسلّم كما قلنا صاحب هذا العلم وجوده عن العلم الطبيعي ويعطي الجهة التي بها يكون محركاً ، كما يتسلم وجود عدد المحركين عن صناعة النجوم التعاليمية ، وليس ما لاح في العلم الطبيعي من وجود مبادىء مفارقة فضلاً في هذا العلم ، كما يقول ابن سينا ، بل ذلك ضروري . إذ كان هذا العلم يستعمل ذلك على جهة الأصل الموضوع وهي أحد أجزاء موضوعاته . فقد تبيّن من هذا القول ما غرض هذا العلم وما موضوعاته . وأما أقسامه فإنما نجده منتشراً في المقالات المنسوبة لأرسطو ، لكنه مع هذا ينحصر في ثلاثة أقسام : القسم الأول ينظر فيه في الأمور المحسوسة بما هي موجودة وفي جميع أجناسها التي هي المقولات العشر وفي جميع اللواحق التي يلحقها وينسب ذلك إلى الأوائل فيها بقدر ما يمكنه في هذا الجزء . وأما القسم الثاني فينظر فيه في مبادىء الجوهر وهي الأمور المفارقة ويعرف أي وجود وجودها وينسبها أيضاً إلى مبدأها الأول الذي هو الله تعالى ، ويعرّف الصفات والأفعال التي تخصه ، وَبَينَ أيضاً نسبة سائر الموجودات إليه وأنه الكمال الأقصى والصورة الأولى والفاعل الأول ، إلى غير ذلك عن الأمور التي تخصّ واحداً واحداً من الأمور المفارقة وتعمّ أكثر من واحد منها .

---

(١) أبو حامد الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥ هـ) حجة الإسلام عالم الأصول والمنطق والكلام له كتاب تهافت الفلاسفة ، رد فيه على الفلاسفة مبيّناً بحجج كلامية تهافت دعواهم في الكثير من المسائل ولا سيما قدم المادة .

والقسم الثالث ينظر فيه في موضوعات العلوم الجزئية ويزيل الأغاليط الواقعة فيها لمَن سلف من القدماء ، وذلك في صناعة المنطق وفي الصناعتين الجزئيتين ، أعني العلم الطبيعي والتعليمي . وإنما كان ذلك كذلك لأنه ليس من شأن العلوم الجزئية أن تصحّح مبادئها ولا أن تزيل الغلط الواقع فيها على ما تبيّن في كتاب البرهان . وإنما ذلك إلى صناعة عامة وذلك إما هذه الصناعة وإما صناعة الجدل . إلا أن صناعة الجدل إنما تبطل تلك الآراء بأقاويل مشهورة ليس يؤمن أن ينطوي فيها كذب ، وهذه بأقاويل صادقة وإن كان يلحقها أن تكون مشهورة . فلهذا ما كان من ضرورة هذا العلم تصحيح مبادىء الصنائع الجزئية .

وتبيّن من هذا أن الأجزاء الضرورية من هذا العلم إنما هي الجزءان الأولان فقط . وأما الجزء الثالث فعلى جهة الأفضل إذ كان وجود أكثر موضوعات العلوم الجزئية وجهة وجودها من الأمور البيّنة بنفسها ، وإنما وقع فيها غلط لمن سلف من القدماء ، فكان من تمام المعرفة بها حلّ تلك المغالطات بمنزلة ما تكون حل الشكوك الواقعة في الشيء في تمام المعرفة به مع حصول المعرفة بجوهره ، لكن رأينا نحن أن نجعل هذا الكتاب خمس مقالات :

المقالة الأولى : نذكر فيها الصدر الذي نحن بسبيله ونشرح فيها الأسماء المستعملة في هذه الصناعة .

والمقالة الثانية : نذكر فيها الأمور التي تنزل من الجزء الأول من هذه الصناعة منزلة الأنواع .

والمقالة الثالثة : نذكر فيها اللواحق العامة لها .

والمقالة الرابعة : تتضمن القول فيما يشتمل عليه الجزء الثاني من هذا العلم .

والمقالة الخامسة : تحتوي على ما تضمنه الجزء الثالث من هذه الصناعة .

وأما منفعة هذا العلم فهي من جنس منفعة العلوم النظرية . وقد تبيّن ذلك في كتاب النفس وقيل هنالك أن الغرض بها هو استكمال النفس الناطقة حتى يحصل الإنسان على كمالها الأخير ، لكن وإن كانت منفعة هذا العلم من جنس منفعة العلوم النظرية فهي من أجلها رتبة في ذلك ، إذ كانت نسبة هذا العلم إلى سائر العلوم النظرية نسبة الغاية والتمام ، لأن بمعرفته تحصل معرفة الموجودات بأقصى أسبابها الذي هو المقصود من المعرفة الإنسانية . وأيضاً فإن العلوم الجزئية إنما تحصل على التمام بهذا العلم ، إذ كان هو الذي يصحح مبادئها ويزيل الغلط الواقع فيها على ما قلنا .

وأما مرتبته في التعليم فبعد العلم الطبيعي ، إذ كان كما قلنا يستعمل على جهة الأصل الموضوع ما تبرهن في ذلك العلم من وجود قوي لا في هيولى .

ويشبه أن يكون إنما سمي هذا العلم علم ما بعد الطبيعة من مرتبته في التعليم ، وإلا فهو متقدم في الوجود ، ولذلك يسمّى الفلسفة الأولى . فقد تبيّن من هذا القول ما غرض هذا العلم وما أقسامه وما منفعته ونسبته ومرتبته وما يدلّ عليه اسمه .

[مبحث الفلسفة الأولى]

وأما أنحاء التعليم المستعمل فيه فهي أنحاء التعليم المستعملة في سائر العلوم . وأما أنواع البراهين المستعملة فيه أيضاً فهي أكثر

ذلك دلائل ، إذ كنا إنما نسير فيه أبداً من الأمور التي هي أعرف عندنا إلى الأمور التي هي أعرف عند الطبيعة ، لكن كما قيل جل ما في هذا العلم إما أن تكون أموراً بيّنة أو قريبة من أن تكون بيّنة بنفسها أو أموراً تبيّنت في العلم الطبيعي . وإذ قد تبيّن جميع ما قصدنا له من أول الأمر فلنشر إلى القول في شيء شيء ، مما في القسم الأول من هذا العلم بعد أن نقسم على كم وجه تقال الأسماء الدالة على موضوعات هذا العلم وأجزاء موضوعاته لتكون عندنا عتيدة عند الفحص عن شيء شيء مما يطلب فيه .

فنقول الموجود يقال على أنحاء أحدها على كل واحد من المقولات العشر وهو أنواع الأسماء التي تقال بترتيب وتناسب ، لا الذي يقال باشتراك محض ولا بتواطؤ ، ويقال ثانياً على الصادق وهو الذي في الذهن على ما هو عليه خارج الذهن ، كقولنا هل الطبيعة موجودة وهل الخلاء غير موجود . ويقال أيضاً على ماهية كل ما له ماهية وذات خارج النفس سواء تصورت تلك الذات أو لم تتصور . فالمقولات العشر يجتمع فيها أن يقال عليها اسم الموجود بهذين المعنيين أحدهما من حيث لها ذوات خارج النفس والثاني من حيث تدل على ماهيات تلك الذوات . وبهذا ما كان اسم الموجود يرجع إلى هذين المعنيين فقط ، أعني إلى الصادق وإلى ما هو موجود خارج النفس ، وذلك أيضاً إلى قسمين إما إلى الأنواع وإما إلى الصور ، أعني صور الأنواع وماهياتها . وأما الموجود بالعرض فليس يتصور في الموجود المفرد فإن ذات الشيء وماهيته ليست يمكن أن تكون بالعرض وإنما تتصور عند نسبة الموجودات بعضها إلى بعض . فإنا متى قايسنا بين موجودين واقتضت تلك النسبة أن يكون أحدهما ماهية الثاني مثل وجود المركز للدائرة أو معادلة الزاويتين القائمتين لزوايا

المثلث أو أن يكون كل واحد منهما في ماهية صاحبه مثل الإبن والأب قيل فيهما إنهما موجوذان بالذات . ومتى لم يكن ولا في ماهية واحد منهما أن يوجد للآخر قيل إن ذلك بالعرض ، مثل قولنا البناء يضرب العود والطبيب أبيض . وقد يدلّ بلفظة الموجود على النسبة التي تربط المحمول بالموضوع في الذهن وعلى الألفاظ الدالة على هذه النسبة ، سواء كان ذلك الارتباط ارتباط إيجاب أو سلب صادقاً كان أو كاذباً بالذات أو بالعرض . فهذه أشهر المعاني التي يقال عليها اسم الموجود في الفلسفة ، وهو من الأسماء المنقولة . فإن المعنى الذي يدل به عند الجمهور عليه غير الذي يدل به هاهنا عليه ، إذ كان عند الجمهور إنما يدلّ على حالة ما في الشيء كقولهم وجدت الضالة . وهو بالجملة إنما يدل عندهم على معنى في موضوع لم يصرح به ولذلك ظن بعضهم أنه يدل على عرض في الشيء لا على ذاته ، إذ كان عند الجمهور من الأسماء المشتقة . وليس ينبغي أن يلتفت إلى ذلك بل يجب أن يفهم منه هاهنا إذا أردنا به الدلالة على الذات ما يفهم من قولنا شيء وذات ، وبالجملة ما يفهم من الأسماء التي هي مثل أول . ولهذا نجد بعضهم قد ظن أن اسم الموجود المنطلق على الصادق أنه بعينه المنطلق على الذات ، ولهذا أيضاً ما رأوا أنه عرض قالوا ولو كانت لفظة الموجود تدل على الذات لكان قولنا في الجوهر أنه موجود خلف من القول وجهلوا أن الموجود هاهنا على غير المعنى الذي يقال هناك . وأيضاً فإنه إن كان يدل على عرض في الشيء كما يكرر ذلك ابن سينا فلا يخلو الأمر في ذلك من شيئين : إما أن يكون ذلك العرض من المعقولات الثواني أو يكون من المعقولات الأول ، فإن كان من المعقولات الأول كان ضرورة أحد المقولات التسع ، ولم ينطلق اسم الموجود على الجوهر وعلى سائر مقولات العَرَض إلا

من جهة ما تعرض لها تلك المقولة أو يكون هاهنا جنس واحد من الأعراض مشتركاً للمقولات العشر ، وهذا كله محال شنع ، وعلى هذا فما كان يصح أن يؤتى به في جواب ما هو في شخص شخص من أشخاص المقولات العشر وهذا كله بيّن بنفسه .

وأما إن كان من المعقولات الثواني وهي المعقولات التي وجودها في الذهن فقط فذلك ليس يمتنع ، فإن أحد ما عددنا أنه ينطلق عليه اسم الموجود هو هذا المعنى وهو المرادف للصادق ، لكن هذا المعنى والمعنى الذي يدل به على الذوات منفردة متباينان جداً وهذا كله بيّن بأيسر تأمل ، ولكن هذا شأن هذا الرجل في كثير مما يأتي به من عند نفسه .

المقالة الأولى

الهويـة

تقال بترادف على المعاني التي ينطلق عليها اسم الموجود ، إلا أنها ليست تنطلق على الصادق ، وهي أيضاً من الألفاظ المنقولة لأنهـا عند الجمهـور حرف ومنهـا اسم ولذلـك ألحق بهـا الـطرف المختص بالأسماء ، وهو الألف واللام . واشتق منها اسم المصدر الذي هو الفعل أو الصورة التي يصدر عنها الفعل ، فقيل الهوية من الهو كما تشتق الإنسانية من الإنسان والرجولية من الرجل . وإنما فعل ذلك بعض المترجمين لأنهم رأوا أنها أقل تغليطاً من اسم الموجود إذ كان شكله شكل اسم مشتق .

الجوهـر

يقال أولاً وأشهر ذلـك على المشار إليـه الذي ليس هـو في موضوع ولا على موضوع أصلاً . ويقال ثانياً على كل محمول كلي عرف ماهية المشار إليه من جنس أو نوع أو فصل . ويقال ثالثاً على كل ما دلّ عليه الحد ، وذلك إما على كل ما عرف ماهية الجوهر وإما على ما عرف ماهية شيء ما أي شيء كان من المقـولات العشر . ولذلك يقولون إن الحدود تعرف ماهيات الأشياء ، وهذا إنما يسمّى جوهراً بالإضافة لا بالإطلاق . ولما كـان أشهر معـاني الجوهـر هو

المشار إليه الذي هو لا في موضوع ولا على موضوع ، إذ كان هذا هو المقرّ به عند جميع المتفلسفين أنه جوهر كان ما عرف ماهية هـذا الشيء المشار إليه عندهم أحرى أن يسمّى جوهراً ، ولذلك مَن رأى أن كليات الشيء المشار إليه هي التي تعرف ماهيته رأى أنها أحق باسم الجوهر ، ومَن رأى أن الجسمية هي التي تعـرف ماهيـة هذا المشار إليه وأن قوامها إنما هو بالطول والعرض والعمق سمّي هذه الأبعاد جوهراً ، وكذلك مَن رأى أن الذات المشار إليها تأتلف من أجزاء لا تتجزى سمّاها جوهراً كما نسمع المتكلمين من أهل زماننا يسمّون الجزء الذي لا يتجزى الجوهر الفرد . وكذلك مَن يرى أن المشار إليه إنما يأتلف من مادة وصورة كانت الصورة والمـادة عنده أحق باسم الجوهر ، وذلك أيضاً بحسب ما يظن في مادة كل واحد من الأشياء وصورتها ، وإنما أجمعوا بأسـرهم على هذه القضيـة ، أعني أن ما عرف ماهية المشار إليه أحق باسم الجوهـر من المشار إليه ، إذ كان من الشنع المستحيل أن يكون أوائل الجوهر واسطقساته ليست بجوهر . فإن الشيء الذي هو سبب لأمر ما هو أحرى بذلك الأمر الذي هو له سبب .

ومثال ذلك أن الشيء الذي هو بعينه علة للأشياء الحارة هو أحق باسم الحرارة ، ولذلك لم يضع واحد منهم العرض من جهة ما هو عرض جزء جوهر بل من جهة ما ظن به أنه معرف ذات الجوهر المشار إليه ، كمن جعل الأبعاد جوهراً . وإذا كان هذا هكذا فإن تبيّن أن هاهنا موجوداً مفارقاً هو السبب في وجود هذا الجوهر المشار إليه كان هو أحق باسم الجوهر . فلذلك ما يسمّي أرسطو العقول المفارقة جوهراً وهذا الإسم عند المتفلسفين هو أيضاً منقول من الجوهر عند الجمهور وهي الحجارة التي يغالون في أثمانها ، ووجـه الشبه بين

الإسمين أن هذه لما كانت إنما سمّيت جواهر بالإضافة إلى سائر المقتنيات لشرفها ونفاستها عندهم وكانت أيضاً مقولة الجوهر أشرف المقولات سمّيت جوهراً .

العَـرَض

يقال على ما لا يعرف من المشار إليه الذي ليس في موضوع ماهيته وهو ضربان : ضرب لا يعرف من شيء ذاته وهو شخصه ، والثاني ما يعرف من شخصه ذاته وهو كليته . واسم العَرَض منقول ممّا يدل به عند الجمهور وهو الشيء السريع الزوال ، وينقسم بالجملة إلى المقولات التسع التي هي الكمية والكيفية والإضافة وأين ومتى والوضع وله وأن يفعل وأن ينفعل ، وقد عرفت في كتاب المقولات دلالات هذه الألفاظ ، فالكمية تقال على كل ما يقدر بجزء منه وهي إنما تقال أولاً بنوع حقيقي على العدد ثم على سائر الأجناس التي عددت هنالك ، والكمية منها بالذات ومنها بالعَرَض فالتي بالذات مثل العدد وسائر تلك الأنواع التي عددت والتي بالعَرَض مثل السواد والبياض ، فإنه يلحقهما التقدير من جهة ما هما في عظم والذي بالذات قد توجد للشيء وجوداً أولياً مثل وجود التقدير للعدد والعظم وقد يوجد ثانياً وبتوسط شيء آخر مثل الزمان فإنه إنما عد في الكمية من أجل الحركة والحركة من أجل العظم .

وأبعد من هذا دخول الثقل والخفة في الكمية فإنهما كيفيتان ، وإنما لحقهما التقدير من جهة أنهما في أعظام . وقد تقرب من هذا أيضاً سائر الكيفيات التي توجد للأعظام مثل الكبير والصغير والضيق والعريض والعميق ، فإن هذه وإن كانت كالكيفيات فإنها إنما عدت من الكمية لكونها موجودات وجوداً أولاً في الأعظام . وأما الكيفية فقد

تقال على أعم مما قيلت عليه في كتاب المقولات ، وذلك أنها تقال على الأجناس الأربعة التي عددت هنالك وقد تقال أيضاً على الصور النوعية كالإنسانية والحيوانية ، ومنها ما يوجد في الجوهر بذاته مثل الملكة والحال ومنها ما يوجد بتوسط مقولة أخرى مثل الشكل ، فإنه إنما يوجد في الجوهر بتوسط الكمية ، وأما الإضافة فإنه يلحق جميع المقولات العشر وذلك أنها توجد في الجوهر كالأبوة والبنوة والمثل ، وفي الكم كالنصف والضعف والمساوي ، وفي الكيف كالشبه والعلم والمعلوم ، وفي الأين كالمتمكن والمكان ، وفي المتى كالمتقدم والمتأخر ، وفي الوضع كاليمين واليسار ، وفي أن يفعل وينفعل كالفاعل والمفعول . والفرق بين هذه الخمس المقولات التي تتقوّم بالنسبة وبين الإضافة التي إنما وجودها في النسبة أن النسبة المأخوذة في الإضافة هي نسبة بين شيئين تقال ماهية كل واحد منهما بالقياس إلى الثاني ، مثل الأبوة والبنوة . وأما النسب المأخوذة في الأين والمتى وسائر تلك فإنما يقال أحدهما إلى الثاني فقط .

ومثال ذلك أن الأين كما قيل نسبة الجسم إلى المكان فالمكان مأخوذ في حده الجسم ضرورة وليس من ضرورة حد الجسم أن يؤخذ فيه المكان ولا هو من المضاف ، فإن أخذ من حيث هو متمكن لحقته الإضافة وصارت هذه المقولة بجهة ما داخلة تحت مقولة الإضافة وكذلك سائر مقولات النسب .

وبالجملة مقولة الإضافة إما أن تكون لاحقة للأشياء المضافة بذاتها لا بتوسط شيء آخر ، كالبنوة والأبوة واليمين واليسار ، وإما أن تكون لاحقة للشيء بتوسط مقولة أخرى ، مثل الفاعل والمفعول ، الذي لحقتها الإضافة بتوسط مقولة أن يفعل وأن ينفعل . وقد تلحق

الإضافة سائر لواحق المقولات مثل التقابل والتضاد والعدم والملكة وهي بالجملة قد تكون من المعقولات الأول ومن المعقولات الثواني كالإضافة التي بين الجنس والنوع .

الـذات

تقال بإطلاق على المشار إليه الذي ليس هو في موضوع ولا على موضوع وهو شخص الجوهر ، وتقال أيضاً على كل ما يعرف من هذا المشار إليه جوهره وهي كليات الجواهر ، وتقال أيضاً على المشار إليه الذي في موضوع وهو شخص العرض ، وعلى كل ما عرف ماهيته وهي المقولات التسع وأنواعها . ولكون هذه اللفظة إنما تقال بتقديم على المشار إليه الذي ليس في موضوع كان أحرى أن يطلق على ما ليس هو في موضوع ولا هو موضوع لشيء أصلاً ، إن تبرهن وجود شيء بهذه الصفة . وأما ذات الشيء إذا استعملت هكذا مضافة فإنما نعني به ماهيته أو جزء ماهيته. وأما بذاته فإنه يقال على أوجه أحدها أنه يقال على المشار إليه الذي ليس في موضوع وهو شخص الجوهر ويقال أيضاً على كل ما عرف منه ما هو .

وبالجملة على كل ما يقال عليه الجوهر بإطلاق ، وقد يقال ما بالذات في مقابل ما بالعرض ، وقد فصّل ذلك في كتاب البرهان . وقيل هنالك إن ذلك يكون في القضايا الحملية على وجهين : أحدهما أن يكون المحمول في جوهر الموضوع مثل النطق المأخوذ في جوهر الإنسان ، والثاني أن يكون الموضوع في جوهر المحمول مثل وجود الزوايا المساوية لقائمتين في المثلث . وقد يقال ما بذاته في المحمولات التي توجد في موضوعاتها وجوداً أولياً مثل وجود اللون للسطح والحياة في النفس . فإن اللون إنما يوجد للجسم

بتوسط السطح والحياة للبدن بتوسط النفس . وهذا أحد ما يدل عليه اسم المحمول الأول في القضايا البرهانية ، وقد يقال ما بذاته للموجود الذي ليس له سبب متقدم عليه لا فاعلي ولا صوري ولا مادي ولا غائي ، وهو المحرك الأول على ما لاح في العلم الطبيعي وما سيأتي بعد .

الشـيء

وأما لفظة الشيء فإنها تقال على كل ما تقال عليه لفظة الموجود وقد تقال أيضاً على أعم ما تقال عليه لفظة الموجود ، وهو كل معنى متصور في النفس سواء كان خارج النفس كذلك أو لم يكن كقرايل وعنقاء مغرب ، وبذلك يصح قولنا هذا الشيء إما موجود وإما معدوم . ولهذا ينطلق اسم الشيء على القضية الكاذبة ولا ينطلق عليه اسم الموجود .

الواحـد

يقال بنوع من أنواع الأسماء المشكّكة فمن ذلك الواحد بالعدد يقال أولاً ، وأشهر ذلك على المتصل كقولنا خط واحد وسطح واحد وجسم واحد ، وأولى ما قيل فيه من هذه واحد ما كان تاماً وهو الذي ليس يمكن فيه زيادة ولا نقص كالخط المستدير والجسم الكري ، والمتصل قد يكون متصلاً بذاته ، مثل الخط والسطح ، وقد يكون متصلاً بمعنى فيه مثل الأجسام المتشابهة الأجزاء . وبذلك نقول في الماء المشار إليه إنه واحد ـ وقد يقال واحد على المرتبة المتماسة وهي التي حركتها واحدة ، وأحرى ما قيل فيها واحد ما كان مرتبطاً بالطبيعة ، وهي الأشياء الملتحمة كاليد الواحدة والرجل الواحدة . ومن هذه ما لم تكن لها إلا حركة واحدة فقط . وقد يقال دون ذلك

على المرتبطة بالصناعة كالكرسي الواحد والخزانة الواحدة . وقد يقال الواحد على الشخص الواحد بالصورة ، مثل زيد وعمرو . فهذه هي أشهر المعاني التي يقال عليها الواحد بالعدد وهو بالجملة إنما يدل به الجمهور على هذه الأشياء من حيث هي منحازة عن غيرها ومنفردة بذاتها ، ومن هذه الجهة يجرد العقل معنى الواحد الغير المنقسم الذي هو مبدأ العدد . فإن العقل ليس يفهم في شيء ما أنه غير منقسم في حال من أحواله إلا أن يفهم أن فيه معنى غير منقسم على الإطلاق . كما إنه ليس يفهم انفصال شيء عن شيء إلا بعد فهمه الانفصال . فإذا كرر العقل الواحد المنطلق حدث الكم المنفصل بإطلاق وهو العدد ، وصار كلّما يعد إنما لحقه العدد بتوسط العدد المطلق ، إذ ليس يتصور في بادي الرأي من معنى الوحدة والواحد غير هذه . ولذلك قيل في حد الوحدة العددية إنها التي بها يقال في شيء شيء إنه واحد . فمن هذه الأشياء ما هي منحازة بأماكنها التي تحويها وهو أشهر الانحيازات ، ومنها ما هي منحازة بنهاياتها فقط وهي المتماسة ، ومنها ما انحيازها بالوهم فقط ، وبهذه الجهة تلحق العدد المتصل . وإذا كان هذا هكذا فالواحد العددي في هذه الأشياء إنما يدل منها على أمور هي خارجة عن ذاتها .

وبالجملة على أعراض لاحقة لها في الفهم والذهن ومن هذه الجهة يكون العدد داخلاً من بين المقولات العشر في الكم ، ويكون الواحد من هذا المعنى مبدأ العدد . فإن العدد جماعة الآحاد التي بهذه الصفة والجمهور يكون من حيث هي غير منقسمة ومن هذه الجملة يحدث في الذهن الواحد الذي هو مبدء العدد ، وذلك أن العقل إذا جرد من هذه الأشخاص هذا المعنى الغير منفصل إلى شخصين أو أكثر من ذلك كان ذلك هو الواحد الذي هو مبدأ العدد ،

فإذا كرّره الذهن حدث العدد . ويكون العدد داخلاً من بين المقولات العشر في جنس الكم ، ويكون الواحد مبدأ له إذ كان العدد إنما هو جماعة الآحاد التي بهذه الصفة ، ومكيالاً إذ كان العدد إنما يقدر بالواحد ، ومن قبله لحق التقدير للأشياء التي توجد فيها أول بالطبع ، أعني الغير المنفصل في ذلك كالأول في جنس الكيفيات وجنس المقدرات . والجمهور ليس يعرفون من معنى الواحد أكثر من هذا .

وأما في هذه الصناعة فإن الواحد يستعمل فيها مرادفاً للموجود فمن ذلك الواحد بالعدد قد يدل به على الشخص الذي لا يمكن أن ينقسم بما هو شخص ، كقولنا إنسان واحد وفرس واحد ، وبقريب من هذا نقول في الشيء الممتزج من أشياء كثيرة أنه واحد كالسكنجبين المؤلف من الخل والعسل ، وليس يشبه هذا المعنى من الوحدة الذي به نقول في المتصل أنه واحد فإن المتصل ليس ينقسم إلى أجزاء محدودة العدد بالطبع ، كالخل في السكنجبين . وأيضاً فإن انحياز الأعظام المتصلة أمر خارج عن جوهرها وليس كذلك انحياز الممتزج عما امتزج منه ، ولا هذا الصنف أيضاً داخل في الأشياء المركبة من أكثر من شيء واحد . فإن أجزاء المركب موجودة بالفعل في المركب وليس كذلك أجزاء السكنجبين في السكنجبين ، وهو بيّن أن الواحد هاهنا إذا أريد به الواحد بالشخص إنما يدل به على انحياز للشخص المشار إليه في ذاته وماهيته لا على انحياز شيء خارج عن ذاته ، كقولنا في هذا الماء المشار إليه إنه واحد بالعدد . فإن الانحياز في مثل هذا إنما هو عرض في الماء ، ولذلك ما يبقى الماء بعينه عند انحيازه ولا انحيازه على جهة ما شأن الأعراض أن يتعاقب على الموضوع من غير أن يتغيّر في جوهره ، ومن هاهنا ظنّ

ابن سينا أن الواحد ما بالعدد وإنما يدل على عرض في الجوهر وغيره ، أعني على انحياز زائد على معنى الجوهر وأنه ليس يمكن أن يدل على جوهر الشيء وغيره من سائر الأشياء المنحازة انحيازاً هو عرض في العرض وجوهر في الجوهر . وذلك أنه زعم أنه إن سلم أن الواحد بالعدد يدل على العرض والجوهر كان العدد من سائر الأشياء المنحازة وأنه ليس يمكن أن يدل على جوهر شيء ، أعني على انحياز ليس زائد على معنى الجوهر ، وذلك أنه زعم أنه إن سلم أن الواحد بالعدد يدل على انحياز هو عرض في العرض وجوهر في الجوهر كان العدد مؤلفاً من أعراض وجواهر ، ولم يكن داخلاً تحت مقولة واحدة فضلاً عن أن يكون داخلاً تحت مقولة الكم وذلك محال .

قال وأيضاً فمتى فرضناه إنما يدل على الجوهر فقط لزم من ذلك محال آخر وهو أن تكون الجواهر تحل الأعراض ، وإلا فعلى أي جهة نقول في العرض المشار إليه أنه واحد بالعدد ، وإنما غلط في ذلك من جهة ما اختلطت عنده العرضية اللاحقة للشيء في العقل مع العرضية اللاحقة له في الوجود . واعتقد أن الواحد يقال بتواطؤ على جميع الأجناس العشرة لا بتقديم وتأخير وأنه الواحد العددي من جهة ما لحظ فيه الدلالة الجمهورية ، فظن أن انحيازات الأشياء ووحدانيتها هي أعراض في جميع الأشياء المنحازة ، وسنبيّن هذا أكثر عند القول في الوحدة والكثرة .

وقد يقال الواحد بالعدد في هذه الصناعة على الجواهر المفارقة وهي بالجملة أحرى ما قيل فيها واحد بالعدد ، إذ كانت لا تنقسم بالكيفية على جهة ما ينقسم المشار إليه إلى مادة وصورة ، ولا أيضاً

بالكمية على جهة ما ينقسم المتصل . وهذا النوع من الواحد بالعدد يبيّن من أمره أخيراً أنه يشبه الواحد الشخصي بالنوع بجهة ويشبه الواحد بالنوع بجهة . أما شبهه للشخص فمن جهة أنه لا يحمل على كثيرين ولا يقال بالجملة على موضوع . وأما شبهه بالنوع فمن جهة أنه معنى واحد مقول بذاته ، فهذه جميع الوجوه التي يقال عليها الواحد بالعدد .

وقد يقال الواحد والصورة على أوجه خمسة : أحدها الواحد بالنوع كقولنا زيد وعمرو واحد بالإنسانية ، والثاني الواحد بالجنس كقولنا في شخص إنسان وفرس أنهما واحد بالحيوانية والجنس منه قريب ومنه بعيد ، وكلما كان واحداً بالنوع فهو واحد بالجنس ، وليس ينعكس ويقرب من الواحد بالجنس الواحد بالهيولى . والثالث الواحد بالموضوع الكثير بالحد ، كالتام والناقص . والرابع الواحد بالمناسبة ، كقولنا إن نسبة الربان إلى السفينة والملك إلى المدينة نسبة واحدة . والخامس الواحد بالعرض كقولنا الثلج والكافور واحد بالبياض . فهذه جميع المعاني التي يقال عليها الواحد بالذات .

وقد يقال الواحد بالعَرَض أيضاً في مقابلة ما بالذات ، كقولنا إن الطبيب والبناء واحد بعينه إذا عرض أن كان بناءً طبيباً ، وهذا إنما يتصور في المعاني المركبة ، فأما المفردة فلا إذ كانت ذات الشيء المشار إليه لا تحصل بالعرض . فقد تبيّن على كم وجه يستعمل الواحد في هذه الصناعة ، فقد لاح أنه مرادف هاهنا للموجود وأنه لا فرق في هذه الصناعة بين أن يطلب الموجود الأول في جنس جنس من أجناس الموجودات ، وبخاصة جنس الجوهر ، وبين أن يطلب الواحد الأول في جنس جنس ، إلا أنه يلحق المبدأ من حيث هو واحد غير ما يلحقه من حيث هو موجود . ولذلك كان اسم الواحد

يقال بتشكيك على الأول الغير المنقسم في كل جنس ، وأحرى ما كان من ذلك أول من حيث هو علة الواحد في الجوهر ، ومن حيث هو مقدر ومكيال الواحد في الكمية العددية ، والواحد بالعدد ، مما أن يكون غير منقسم بالصورة منقسماً بالكمية كالإنسان الواحد والفرس الواحد . أما أن يكون غير منقسم بالكمية والصورة وهذا على ضربين : إن كان له وضع فهو نقطة ، وإن لم يكن له وضع فهو الواحد الكلي الذي هو مبدأ العدد والمنطق بالطبع لجميع المعدودات . وذلك أن كل ما سواه فإنما هي منطقات على التشبيه كالمكاييل والصنوج في الموازين وغير ذلك ، وينبغي أن يعلم أن اسم الواحد ينحصر في أربعة أجناس الواحد بالاتصال والواحد بأنه كل وتام ، والأول البسيط في جنس جنس والواحد الكلي المقول بتقديم وتأخير أو تشكيك على جميع ما عدّد هنا من ذلك .

في الهو هو والمقابل والغير والخلاف

الهو هو يقال على جهات معادة للجهات التي يقال عليها الواحد ، فمنه ما هو هو في العدد ، وذلك فيما كان له إسمان ، كقولنا إن محمداً هو أبو عبد الله ، وبالجملة متى دلّ على شيء واحد بعلامتين ، ومنه ما هو في النوع كقولنا أنك أنت أنا في الإنسانية ، ومنه ما هو هو في الجنس كقولنا إن هذا الفرس هو هذا الحمار في الحيوانية ، ومنه ما هو هو بالمناسبة وبالموضوع وبالعرض . وقد تقدمت أمثلة ذلك كله وهذا كله من قسمة ما بالذات ، وهو المقصود في هذه الصناعة وفي غيرها ، ومنه بالعرض وهذا إنما يذكر حيثما ذكر على جهة التحذير منه كقولنا إن موسيقار هو الطبيب إذا عرض أن كان الموسيقار طبيباً . والهو هو في النوع إذا كان في الجوهر قيل له مماثل

وإذا كان في الكمية قيل له مساو وإذا كان في الكيفية قيل له شبيه ، والشبيه يقال على وجوه : أحدها على السطوح التي زواياها متساوية وأضلاعها متناسبة ، ويقال على أجسام متشابهة إذ كانت ذوات أشكال متشابهة وهي التي سطوحها متساوية بالعدد ومتشابهة الأشكال ، ويقال على التي صور انفعالاتها واحدة كأحمرين متساويين في الحمرة ، وقد يقال أيضاً على ما أحدهما أقل انفعالاً كأحمرين أحدهما أشد حمرة ، وقد يقال على الأشياء التي تشترك في أكثر بالصفات كقولنا إن القصدير يشبه الفضة أو الرصاص .

وأما المتقابلات

فإنه يدل بها على الأصناف الأربعة التي عدّدت في كتاب المقولات وقد عرفتها برسومها هنالك ، وهي الموجبة والسالبة والأضداد والمضافان والملكة والعدم ، إلا أن اسم الضد قد يستعمل على أعم مما يستعمل هنالك ، وذلك أنه قد كان قيل هنالك إن الأضداد بالحقيقة هي التي في جنس واحد ، وقد يقال أضداد على جهة التشبيه بهذه التي لا تجتمع معاً في موضوع واحد وإن كانت مختلفة بالجنس ، وقد يقال أيضاً أضداد على جهة الاستعارة لما كان من هذه بسبب أو كان بينهما نسبة مثل أنها فاعلة لها أو منفعلة عنها وبالجملة منسوبة إليها .

وكذلك اسم العدم يقال على وجه أكثر مما **عددت هنالك** ، وذلك أن الذي عدد منه هنالك ثلاثة أصناف فقط : أحدها ألا يوجد في الشيء ما شأنه أن يوجد له في الوقت الذي شأنه أن يوجد له من غير أن يمكن وجوده له في المستقبل مثل الصلع والعمى . والثاني أن يكون مع هذا يمكن وجوده له في المستقبل كالعري والفقر . والثالث

أن لا يوجد في الموضوع ما شأنه أن يوجد فيه على الحالة التي شأنها أن يوجد فيه كالحول في العين والزمانة في الأعضاء .

وأما الوجوه الأخر التي يدل عليها اسم العدم ممّا عدا هذه فمنها ألا يوجد في الشيء ما شأنه أن يوجد في الموجود بإطلاق ، كقولنا في الله أنه لا مائت ولا فاسد ، ومنها أن لا يوجد في الشيء ما شأنه أن يوجد في جنسه ، كقولنا في الحمار أنه لا ناطق ، ومنها أن لا يوجد في الشيء ما شأنه أن يوجد في نوعه كقولنا في المرأة أنها لا ذكر ، ومنها أن يوجد في الشيء ما شأنه أن يوجد فيه في وقت آخر ، كقولنا في الصبي إنه لا عاقل .

وأما الغير

فإنه يقال على وجوه مقابلة للوجوه التي يقال عليها هو هو فمنه غير بالنوع ، ومنه غير بالجنس ، ومنه غير بالمناسبة وغير بالموضوع .

والخلاف

بخلاف الغير في أن الشيء يغاير بذاته ويخالف بشيء فيه ، ولذلك يلزم أن يكون المخالف يخالف بشيء ويوافق بشيء .

في القوة والفعل

ولأن الموجود ينقسم إلى القوة والفعل ، فلينظر على كم وجه تقال القوة والفعل ، فنقول إن القوة تقال على وجوه ، فمنها أنه يقال قوي على الأشياء المحركة لغيرها من جهة ما هي محركة للغير ، سواء كانت تلك القوى طبيعية أو نطقية مثل الحار يسخن والطبيب

يبرئى وبالجملة جميع الصنائع الفاعلة ، ومنها ما يقال على القوى التي شأنها أن تتحرك من غيرها وهي المقابلة للقوى المحركة ، وقد تقال على كل ما في ذاته مبدأ حركة وبهذا تنفصل الطبيعة من الصناعة ، وقد تقال القوة على الفعل الجيد وبهذا يقال إن فلاناً له قوة على القول والمشي وغير ذلك مما يتصف به إنسان إنسان أنه قوي عليه ، وأيضاً قد يقال على كل ما ينفعل بعسر ويفعل بسهولة كما قيل في مقولة الكيف .

وقد يستعمل المهندسون اسم القوة على وجوه غير هذه ، وذلك أنهم يقولون إن خطا كذا قوى على خط كذا إذا قدر مربعه مربعه منقطع . وهذه كلها إنما يقال عليها اسم القوة بضرب من التشبيه . والذي يستعمل عليه اسم القوة أكثر ذلك في الحكمة وأشهر عند الفلاسفة هو ما كان به الشيء مستعداً لأن يوجد بعد بالفعل ، وهذه هي القوة التي تقال على الهيولى وهي كما قلنا أحرى ما قيل عليها اسم القوة ، وذلك أن كلما عدّدنا مما يقال عليه اسم القوة إذا تؤملت وجدت أنها تقال على التشبيه بهذه ، وذلك أن الملكات والصور إنما قلنا فيها إنها قوى لأنها تفعل حيناً وليس تفعل حيناً ، فكأنها أشبهت ما بالقوة ، وكذلك قولنا في الشيء إن له قوة على الشيء معناه أن له استعداداً جيداً ، وكذلك يظهر هذا المعنى في جميعها .

وقد يقال إن أجزاء الشيء في الشيء بالقوة وهذا على ضربين : إما الأجزاء التي من قبل الكيفية وهي المادة والصورة ، وإما التي من قبل الكمية ، وهذه متى كانت أجزاء تتصل كانت قوة محضة ، ومتى كانت بالفعل في الشيء ، إلا أنها مرتبطة بعضها ببعض أو ملصوقة كان اسم القوة عليها بتأخير . وبقريب من هذا

المعنى يكون وجود الأجزاء التي لا تتجزى في المركب بحسب رأي من رأى ذلك . وهذه القوة الحقيقية منها ما لها عائق من خارج يعوقها فهذا قد يمكن أن يقع وقد يمكن أن لا يقع كالحلفاء تحترق ، ومنها ما ليس لها عوائق من خارج وهذه ضرورة واقعة وخارجة إلى الفعل مثل النصب السماوية التي توجد تارة بالقوة وتارة بالفعل .

وأما الموجود بالفعل فهو ما ليس بموجود بالقوة ، وأصنافه معادة لأصناف ما بالقوة ، وكلاهما معاد لأصناف المقولات والقوة بجهة ما عدم ، لكنها من أصناف الأعدام التي شأن المعدوم فيها أن يوجد فيما يستقبل . وإذ قد تبيّن على كم وجه تقال القوة والفعل فلا قوة أيضاً تقال على أوجه معادة لها . وقولنا لا قوة تنقسم بحسب انقسام أصناف الإعدام ، فمنها ما هو ضروري كقولنا إن خط القطر لا يقوى على ضلع المربع ، ومنها ما هو ممكن كقولنا في الصبي لا قوة له على المشيء .

في التام والناقص والكل والجزء والجميع

التام يقال على وجوه : أحدها إنه لا يمكن أن يوجد شيء خارج عنه ، كقولنا في العالم إنه تام ، وبقريب من هذا المعنى نقول في الدائرة أنها تامة ، إذ كان لا يمكن فيها زيادة ولا نقصان ، ونقول في الخط المستقيم أنه ناقص إذ كان الخط يمكن فيه الزيادة والنقصان ، وهو بعد خط . وكذلك نقول الجسم إنه تام إذ كان ليس يوجد شيء ينقسم إلى أبعاد أكثر مما ينقسم إليها الجسم ، ونقول في الخط والسطح إنه ناقص إذ كان الخط ينقسم إلى بعد واحد والسطح إلى بعدين . وقد يقال إن الثلاثة عدد تام إذ كان لها مبدأ ونهاية ووسط ، وهذا المعنى أيضاً يقرب من الأول ، وقد يقال تام على كل

ما هو فاضل في جنسه كقولنا طبيب تام وعواد تام ، وبهذه الجهة نقول في الموجودات إذا لم ينقصها شيء من كمالها أنها تامة .

وقد ينقل هذا المعنى على جهة الاستعارة للأشياء الردية ، فيقال سارق تام وكذاب تام . وأيضاً يقال تامة في الأشياء التي مع أنها بلغت تمامها يكون ذلك التمام في نفسه فاضلاً ، وبهذه الجهة يقال في الأمور المفارقة أنها تامة ، ونقول في الأشياء المعلولة أنها ناقصة . وأحرى ما قيل اسم التام بهذه الجهة على المبدأ الأول إذ كان هو علة الجميع ، وليس هو معلولاً لشيء ، فهو إذن إنما استفاد كماله بذاته ، وجميع الموجودات مستفيدة كمالها به فهو إذن أتم كمالاً . وقد يقال التمام باستعارة على كل ما له نسبة إلى واحد واحد مما ينطلق عليه اسم التمام .

والكل

يدل به على الذي يحوي جميع الأجزاء وليس يوجد خارجاً عنه شيء وهو بالجملة مرادف لما يدل عليه التام بالوجه الأول من أوجه دلالته . وبهذا نقول في الجسم إنه المنقسم إلى كل الأبعاد واسم الكل بالجملة يقال على ضربين : إما على المتصل وهو الذي ليس له أجزاء بالفعل ، وإما على المنفصل ، وهذا أيضاً على ضربين : أحدهما ما لأجزائه وضع بعضها عند بعض كالأعضاء الآلية ، والثاني ما ليس لأجزائه وضع بعضها عند بعض كالعدد والحروف ، إلا أنهم اختصوا الضرب الأول وهو الذي يقال على المتصل باسم الكل ، والثاني باسم الجميع وهو الذي يقال على المنفصل .

في الجزء

والأجزاء تقال على ضربين : أحدهما من جهة الكمية فقط وهذه منها ما هي مقدرة للشيء ، ومنها غير مقدرة . وهذه منها ما هي بالفعل في الشيء ، ومنها ما ليست بالفعل ، ومنها متشابهة ، ومنها غير متشابهة . والضرب الثاني مما يدل عليه باسم الجزء ما انقسم إليه الشيء من جهة الكيفية والصورة ، وبهذه الجهة نقول إن الأجسام مؤلفة من مادة وصورة والحد مؤلف من جنس وفصل .

والناقص

يقال من جهة على الذي ليس بتام كقولنا عدد ناقص وزامر ناقص وقد يقال على ما ليس بتمامه في نفسه فاضلاً ، وإن كان ذلك الشيء تاماً في جنسه ، وبهذه الجهة نقول في سائر الموجودات إنها ناقصة بالإضافة إلى المبدأ الأول . وأما الناقص من جهة الكمية فليس يقال كيف ما اتفق بل ينبغي أن يكون ذلك الشيء مما له أجزاء مرتبطة بعضها ببعض ، وأن يكون غير متشابهة الأجزاء أو أن يكون مع هذا الشيء الذي يقال ينقصه موجوداً له بالطبيعة ، وأن يكون ذلك الذي ينقص لا يرتفع به جوهر الشيء . فإن الشيء الذي يرتفع بارتفاعه جوهر الشيء لا يقال فيه إنه ناقص ، وقد يقال على التشبيه بهذه الجهة ناقص على الأمور الصناعية . وأما الزائد فيقال في مقابلة الناقص .

المتقدم والمتأخر

يقال على وجوه خمسة : أحدها المتقدم بالزمان . والثاني

المتقدم في الرتبة ، وذلك إما في مبدأ محدود ، وذلك إما في القول وإما في المكان . والثالث المتقدم بالشرف . والرابع المتقدم بالطبع . والخامس المتقدم بالسببية . وقد عرفت في كتاب المقولات ما الذي يدل به على كل واحد من هذه الأقسام فلا معنى لإعادة ذلك .

وقد يقال المتقدم على وجه سادس وهو متقدم في المعرفة ، فإنه ليس كل ما كان متقدماً في المعرفة هو متقدم في الوجود .

السبب والعلة

هما إسمان مترادفان ، وهما يقالان على الأسباب الأربعة التي هي المادة والصورة والفاعل والغاية ، وقد يقال على التشبيه على الأمور المنسوبة لهذه ، والأسباب كما قيل في غير ما موضع منها قريبة ومنها بعيدة ومنها بالذات ومنها بالعرض ومنها جزئية ومنها كلية ومنها مركبة ومنها بسيطة ، وكل واحد من هذه الأقسام منها ما هي بالفعل ومنها ما هي بالقوة ، وأيضاً من الأسباب ما هي في الشيء وهي المادة والصورة ومنها ما هي خارجة عن الشيء وهو الفاعل والغاية .

والهيولى

يقال على مراتب فمنها الهيولى الأولى وهي الغير مصورة ومنها ما هي ذوات صور كالحال في الاسطقسات الأربعة التي هي هيولى الأجسام المركبة ، وهذا النوع من الهيولى على ضربين : أحدهما هذا الضرب الذي ذكرناه ويخصه أنه ليس يفسد الصورة التي فيها كل الفساد عند حلول الصورة الأخرى ، بل توجد فيها صورة الهيولى

بنحو متوسط على ما تبيّن ذلك في الكون والفساد . والضرب الثاني تبقى فيه صورة الهيولى عند ورود الصورة الثانيـة عليها بـالاستعداد الذي يوجد في بعض الأجسام المتشابهة الأجزاء لقبول النفس ، وهذا أخص باسم الموضوع ، وقد يقال إن أجزاء المركب من جهة الكمية هيولى المركب، وبهذه الجهة يطلق القائلون بالأجزاء التي لا تتجزىء عليها اسم الهيولى فهـذه هي الوجـوه التي يقال عليهـا الهيولى في الفلسفة .

والصـورة

تقال أيضاً على أوجه ، فمنها صور الأجسام البسائط وهي الغير الآلية ، ومنها صور الأجسام الآلية وهي النفوس ، ومنها صور الأجرام السماوية وهي تشبه البسائط من جهة أنها غير آلية ، وتشبه الآلية من جهة أنها متحركة من تلقائها ، وكل هذا قد تبيّن في العلم الطبيعي . وقد تقال الصورة على الكيفية والكمية الحاصلة في الممتزج بما هو ممتزج ، وبهذه الجهة تنفصل صور الأجسام المتشابهة الأجزاء بعضها عن بعض وتلحقها خواصها كعسر الفساد الذي يوجد للذهب وغير ذلك من الخواص .

والمبـدأ

يقال على كل ما يقال عليه السبب ، وقد يقـال على ما منـه يبتدىء الشيء بالحركة مثل طرف الطريق فإنه مبدأ للشيء . وقد يقال المبدأ على الذي يجود منه كون الشيء ، مثال ذلك التعليم فإنه ربما لم يبتـدأ فيه من الأوائل بالطبع ، بل من الذي هو أسهل ، وكل ما

سوى هذا مما يقال فيه مبدأ فإنما يقال على جهة التشبيه بواحد من هذه الوجوه ، مثل قولنا في المقدمات إنها مبدأ النتيجة فإن هذا إنما أطلق عليها إما من جهة أنها فاعلة للنتيجة أو هيولى لها .

الاسطقس

يقال أولاً على ما إليه ينحل الشيء من جهة الصورة وبهذه الجهة نقول إن الأجسام الأربعة التي هي الماء والنار والهواء والأرض إنها اسطقسات سائر الأجسام المركبة ، وقد يقال الاسطقس على الذي يرى أنه أقل جزء في الشيء على ما يرى ذلك أصحاب الجزء الذي لا يتجزى .

وقد يقال أيضاً إن الكليات هي اسطقسات الأشياء الجزئية بحسب رأي مَن يرى فيها أنها مبادىء الأشياء وأن ما هو أكثر كلية فهو أحرى أن يكون اسطقساً .

الاضطرار

يقال على الشيء الذي لا يمكن أن يوجد الشيء إلا به وذلك من قبل الهيولى ، كقولنا إن الحيوان ذا الدم مضطر أن يتنفس ، وقد يقال الاضطرار على القسر وهو ضد الاختيار ، ولذلك وصفه الشعراء من اليونانيين بأنه مود محرز . وقد يقال الاضطرار على الذي لا يمكن أن يكون بنوع ولا صفة أخرى وبهذه الجهة نقول إنه باضطرار كانت السماوات أزلية .

الطبيعة

تقال على جميع أصناف التغيّرات الأربع التي هي الكون والفساد والنقلة والنمو والاستحالة ، وتقال أيضاً على الصور التي هي مبدأ هذه الحركات وهي أحق باسم الطبيعة ، وبخاصة ما كان منها بسيطاً لأن الآلية هي أحرى أن تسمى نفساً كمبدأ النمو ، وبهذه الجهة نسمع الأطباء يقولون قد صنعت الطبيعة كذا يعنون القوة المدبّرة للأجسام وهي الغاذية ، لأنها وإن كانت آلية فهي أبسط عندهم من القوى الأخر ، ولذلك لا يكاد يطلقون طبيعة على قوة القلب ومن هذه الجهة كان قولنا فعل طبيعي يقابل النطقي ، وقد يطلق أيضاً اسم الطبيعة على الاسطقسات التي تركب منها الشيء ، وبذلك نقول إن طبيعة الأجسام المتشابهة من الماء والنار وسائر البسائط ، والطبيعة أيضاً تطلق على أصناف الهيولى وهي بالجملة تقال على جميع أصناف الصورة وأصناف المواد والتغيرات اللازمة عنها . وإذ قد انتهينا إلى ما قصدنا إليه أولاً من شرح ما تدل عليه الأسماء فلنشرع في شيء شيء من مطالب هذا العلم .

المقالة الثانية

قد قلنا إن الموجود يقال على أنحاء إلا أن الذي نقصد هاهنا منه هو الذي يدل على المقـولات العشر التي تتنـزل منزلـة الأنواع للجنس الموضوع لهذه الصناعة ، وبيّن أن دلالة الموجود عليها ليس باشتراك محض ، إذ لو كان ذلك كذلـك لما كـان جنساً مـوضوعـاً لصناعة واحدة وهي هذه الصناعة ، ولا كان يكون هاهنا محمولات ذاتية تنقسم بها قسمة أولى ، كقولنا إن الموجود منه ما هو بالقوة ومنه ما هو بالفعل إلى غير ذلك من المحمولات الذاتية التي تلفي له ، والقضية التي موضوعها اسم مشترك ليس يلفي لها محمول ذاتي ، وهذا كله بيّن لمن زاول صناعة المنطق ، ولا يدل أيضاً اسم الموجود عليها دلالة بتواطؤ لأنها لو كانت كذلك لكانت المقولات العشر جنساً واحداً أو تحت جنس واحد ، والحس يشهد بتغايرها وكثرتها ، وإن كان بعض مَن سلف من القدماء قد كانوا يرون أن الموجود واحد لكن الذي قادهم إلى ذلك ترك تأملهم للمحسوس وانقيادهم إلى أقاويل سوفسطائية ، وقد ناقضهم أرسطو في المقالة الأولى من السمـاع ، وسنتكلم نحن معهم عند القول في موضوعات الصنائع الجزئية . وإذا كان هذا كله كما قلنا ولم يكن اسم الموجود يـدل على المقولات العشر باشتراك محض ولا بتواطؤ فلم يبقَ أن يدل عليها إلا بضرب من

ضروب التشكيك وهي دلالة الأسماء التي تدل على أشياء تنسب إلى شيء واحد نسبة تقديم وتأخير على ما سيظهر من أمرها ، كقولنا في الأشياء المنسوبة إلى الطب طبية وإلى الحرب حربية ، ولما كان هذا العلم كما سلف من قولنا شأنه أن ينسب أنواع الموجودات بعضها إلى بعض من جهة ما بعضها أسباب لبعض حتى ينسب جميعها إلى أسبابها القصوى ، فقد ينبغي أن نتأمل ذلك في جميع المقولات وننظر كيف نسبة بعضها إلى بعض في الوجود وأيّها متقدم لأي وإن كان هاهنا مقولة تتقوّم بها سائر المقولات ، فأي مقولة هي وبماذا تتقوّم أيضاً هذه المقولة ، ثم نشير بعد ذلك إلى إعطاء أسباب اللواحق العامة لها من جهة ما هي موجودة كالقوة والفعل وما أشبه ذلك ، وذلك كله بقدر ما يمكننا إعطاؤه في هذا الجزء الأول من هذا العلم ، وما بقي علينا من أسباب هذه الأشياء القصوى أخّرنا القول فيه إلى أن يتبيّن ذلك في الجزء الثاني من هذا العلم ، والبيانات التي تستعمل في هذه الأشياء هي أكثر ذلك بيانات منطقية . وذلك أن الأمور التي تبيّنت في صناعة المنطق تستعمل كما قيل في غير ما موضع على نحوين : أما من حيث هي آلات وسيارات وقوانين تسدّد الذهن وتحرز من الغلط وهو الاستعمال الخاص بها . وأما أن تؤخذ تلك الأمور التي تبيّنت هنالك على أنها جزء صناعة برهانية فتستعمل في صناعة أخرى على جهة المصادرة ، والأصل الموضوع على ما شأنه أن يشترك الصنائع البرهانية في أن يستعمل بعضها ما تبرهن في بعض .

مثال ذلك تسلّم صاحب صناعة النجوم التعليمية من المهندس أن نصف القطر مساو لضلع المسدس ، وإذ قد لاح غرض هذا الجزء من النظر ووجه الأقاويل المستعملة فيه فلنشرع في التكلم فيه .

[الجوهر ولواحقه]

فنقول إنه قد قيل في كتاب المقولات إن المحمولات الكلية صنفان : صنف يعرف من شخص الجوهر ماهيته وذاته ، وإن أعم كلي بهذه الصفة هي المقولة المسماة جوهراً . وصنف لا يعرف من شخص الجوهر ماهيته وذاته بل إن عرف فما ليس بجوهر . وهو بالجملة إنما يوجد في موضوع ، ولذلك قيل في حده إنه الذي يقال في موضوع وقيل في الجوهر إنه الذي يقال لا على موضوع ، وأعم الكليات التي بهذه الصفة هي التسعة الأجناس من الأعراض التي عدّدنا هنالك ، أعني الكم والكيف والإضافة والأين والوضع ومتى وله وأن يفعل وأن ينفعل . وإذا وضع هذا هكذا ظهر على العموم أن مقولة الجوهر قائمة بذاتها وغير مفتقرة في وجودها إلى واحدة من مقولات الأعراض ، وأن مقولات العَرَض مفتقرة في وجودها إلى الجوهر ومعلولة عنها ولكن قد ينبغي أن نتأمل كيف الأمر في ذلك في مقولة مقولة .

فنقول إنه يظهر من قرب أن الجوهر مأخوذ في حد المقولات الثلاث التي هي الأين والوضع وله ، وذلك بيّن من حدودها إذ كانت هذه كلها يظهر في حدها الجسم ، مثل قولنا في الأين إنه نسبة الجسم إلى المكان ، وكذلك الأمر في الوضع وله . وأما مقولة أن يفعل وأن ينفعل ، فما كان منهما في الجوهر فالأمر في ذلك بيّن ، وما كان منهما في الكم والكيف فالحال فيها كالحال في مقولة الكيف والكم وبخاصة في مقولة أن ينفعل ، فإن أن ينفعل في الكم إنما يكون أبداً جوهراً كالغذاء ينمي والجسم يحرك جسماً آخر في المكان . وأما في الكيف فإنما يكون عرضاً كالحرارة تسخن . وأما المقولات الأربع التي هي الكم والكيف والإضافة والمتى فإنه وإن

كان ليس يظهر في حدودها مقولة الجوهر فقد تبيّن من أمرها أنها مفتقرة في وجودها إلى الجوهر .

وأما مقولة الإضافة فالأمر فيها بيّن أنها ممّا لا يمكن فيها أن تفارق ، فإن الجوهر ليس هو لها موضوعاً فقط ، بل قد تلفي موضوعات لها سائر المقولات كالضعف والنصف الموجود في الكم والفوق والأسفل الموجودين في الأين ، وكذلك أيضاً مقولة الكيف يظهر من أمرها عن قريب أنها عرض وأنه لا يمكن فيها أن تفارق المادة الأولى فضلاً عن غير ذلك وإلا وجد انفعال في غير منفعل أو شكل في غير ذي شكل أو ملكة في غير ذي ملكة أو استعداد في غير مستعد ، وهذه هي الأربعة الأجناس المشهورة من أجناس الكيف . وأما مقولة الكم فليس يظهر كل الظهور افتقارها إلى الجوهر وبخاصة المنفصل ، وكذلك المتصل منها إن كنا نرى أن أحد أنواعه الجسم ، وقد قيل في حده إنه المنقسم إلى الثلاثة الأبعاد . فمن هنا رأى قوم أن الأبعاد جواهر وأنها التي تعرف من شخص الجوهر المشار إليه ما هي . وقد أدّى هذا النظر بقوم إلى أن قالوا بمفارقة الكم ، وهم الذين يقولون بمفارقة موضوعات التعاليم ، ونحن نقول إنه مما يظهر بنفسه ظهوراً أولياً أن الأبعاد ممّا لا تعرف من شخص الجوهر ماهيته ، وأنه متى وصف بها شخص الجوهر وصفاً ذاتياً كان نوع ذلك الشخص أو جنسه مأخوذاً في حدها على جهة ما تؤخذ موضوعات الأعراض أو أجناس موضوعاتها في حدودها ، ولم يكن ذلك الوصف مأخوذاً في حد نوع ذلك الشخص على جهة ما تؤخذ المحمولات التي هي أسباب الموضوعات في حدودها .

مثال ذلك قولنا في الإنسان وفي كثير من الحيوان إنه ذو مقدار ما ، وذلك أن لكل واحد من هذه عظماً مخصوصاً وبالجملة فهو ظاهر

في ذي النفس أن الأبعاد متأخرة عنه وأن النفس وذا النفس متقدم عليها ، وكذلك يظهر أيضاً في الموجودات الطبيعية أنها متقدمة على الأبعاد التي تتوهم فيها ، وهذه هي جميع أشخاص الجوهر ، فإن كل شخص من أشخاص الجوهر إما أن يكون متنفساً . أو طبيعياً . فأما القول في أعم جنس يوجد في الجوهر ما هو وهل ذلك نفس الجسم أم شيء عارض له الجسم ، وإن كان عارضاً فما ذلك الشيء الذي عرض له التجسيم فسنبيّن ذلك إذا تبيّن ما مبادىء الجوهر المحسوس وأي وجود وجود الأنواع والأجناس وبالجملة الكليات .

وأما الذين قالوا إن هاهنا كماً مفارقاً فإن كانوا أرادوا الكم الذي في المحسوسات فقد تبيّن في العلم الطبيعي أنه لا يمكن في المادة الأولى أن تتعرى منه كما لا يمكنها أن تتعرى من الصورة وإلا وُجِدَ شخص جوهر غير ذي كم ، وذلك محال . وأيضاً فقد تبيّن في العلم الطبيعي عند الفحص عن وجود الخلاء أن البعد لا يمكن أن يفارق ، وكذلك تبيّن هنالك أن الزمان في موضوع وهو الجرم السماوي ، ومن هاهنا يظهر أن مقولة متى متقوّمة بالجوهر ، وذلك أن الشيء إنما ينسب إلى الزمان من حيث هو متغيّر أو يتوهم فيه التغير والمتغير إنما يكون ضرورة جسماً حسبما تبيّن في العلم الطبيعي . وأما العدد من الكم المنفصل فلأنه ليس شيئاً أكثر من جماعة الآحاد على ما جرت العادة في تحديده . وقد قلنا فيما سلف إنه إنما يدل بالوحدات أولاً على المعنى الكلي الذي يأخذه الذهن من انحيازات الأشياء بأماكنها ونهاياتها ، وبالجملة على أمور خارجة عن ذوات الأشياء . ولذلك كان باضطرار عرضاً ، وسنبيّن فيما بعد أنه إن يكون فعلاً للنفس أحرى منه أن يكون شيئاً موجوداً ، فقد لاح من هذا أنه ولا واحد من الأعراض التسعة يمكن فيه أن يفارق الجوهر بل الجوهر متقدم عليه

تقدم السبب على مسببه ، وليس هذا النحو من التقدم يلفي له فقط على الأعراض بل قد يلفي له التقدم الذي يكون بالزمان والذي يكون بالمعرفة . فإن الجوهر أعرف من العرض . وقد سلف على كم وجه يقال المتقدم والمتأخر . فأما هل هاهنا كم مفارق ووجوده غير وجود هذا الكم المحسوس هو الموضوع لصناعة التعاليم على ما كان يرى ذلك آل فوثاغورس[1] فنفحص عنه عند تصحيح موضوعات الصنائع الجزئية . وأما أي وجود وجود هذه المقولات التسع في الجوهر وهل ذلك بترتيب حتى يكون بعضها كالأسباب لوجود بعض في الجوهر أم هي في رتبة واحدة موجودة فيه حتى لا يكون بعضها متقدماً على بعض فذلك أيضاً يظهر بأن بعضها مفتقرة في أن يتقدمها بعضها في الجوهر كالكم ، فإنه قد يظهر أنه من أولها تقدماً في الجوهر ، إذ كان لا تلفي كمية إلا في جسم . وكذلك أيضاً لا يلفي مكان إلا الذي الجسم من جهة ما هو جسم ولا وضع إلا لذي المكان ولا فعل ولا انفعال إلا بتوسط الوضع والأين ، وهذا كله ظاهر مما تبيّن في العلم الطبيعي . وكذلك مقولة له لا توجد لشيء إلا بعد أن يكون جسماً وذا أين وذا وضع ، وليس يمتنع أن يكون يوجد منها إثنان في رتبة واحدة لشيء كالكيف والأين . فإنه ليس يظهر لأحدهما تقدم على صاحبه في وجوده في الجوهر ، وإذ قد ظهر من هذا القول أن المقولات التسع موجودة في الجوهر ، وتبيّن مع ذلك كيف يوجد بعضها متقدماً في وجوده في الجوهر على بعض فقد ينبغي أن نفحص أيضاً عن اسطقسات الجوهر وعن مبادئه .

---

(١) الفيثاغورية نسبة إلى فيثاغورس (المتوفى ٤٩٦ ق. م.) وهي مدرسة فلسفية رياضية كونية وطريقة صوفية تؤمن بتطهير الروح من البدن وتعد أتباعها لحياة التأمل والرياضة الروحية .

وبالجملة هل هنا مبادىء موجودة في الجوهر المحسوس هي أقدم منه ، وإن كانت موجودة فأي هي ، فإن في هذا الموضع شكّا عويصاً واختلافاً كثيراً بين القدماء ، وأيضاً فإن هذا الطلب يتقدم الطلب الذي نفحص فيه هل هاهنا جوهر وهو المبدأ للجوهر المحسوس أم لا ، وإن كان فعلى أي وجود وجوده .

فنقول إن اسم الجوهر كما قلنا فيما سلف ينطلق على معان إلا أن أشهرها والمقرّ بها عند الجميع هو الشخص المشار إليه الذي ليس في موضوع ولا يحمل على موضوع ، كأشخاص الناس والحيوان والنبات والكواكب والحجارة ، ولهذا ما ينبغي أن نجعل الفحص عن مبدأ هذا الجوهر المحسوس .

وقد اختلف آراء القدماء على ما سلف من قولنا فيما يتقوّم به هذا الجوهر المحسوس وما أجزاؤه . فقوم رأوا أنه مؤلف من أجزاء غير منقسمة متناهية أو غير متناهية ، وقوم رأوا أن الجسمية هي التي بها يتقوّم . ولمّا كان معنى الجسمية هي الانقسام إلى الأبعاد رأوا أن الأبعاد أحق باسم الجوهر ، ولمّا كانت الأبعاد إذا توهمت سطوحاً وكانت السطوح تنحل إلى الخطوط والخطوط إلى النقط رأوا أن النقط جواهر ، وآخرون رأوا أن كلياته المحمولة عليه هي مبادئه على أنها أمور قائمة بذاتها .

وبالجملة كان جميعهم أقر بالسبب المادي ، إلا أن بعضهم قال فيه بالأجزاء التي لا تتجزىء وبعضهم قال إنه ناراً وهواء وغير ذلك ممّا كان يرى واحد واحد ممّن سلف ، وهذه الآراء الفاسدة جلّها قد تبيّن بطلانه في العلم الطبيعي ولاح هنالك أن جميع الموجودات المحسوسة مؤلفة من مادة وصورة ، وتبيّن هنالك كم أنواع المواد

وأنواع الصور إلا أن النظر هنالك فيها إنما كان من حيث هي مبادىء لموجود متغيّر .

وبالجملة من حيث هي مبادىء التغيّر ، ولذلك ما قيل في ذلك من الآراء الفاسدة من هذه الجهة عوندت هنالك ، كالقول بالأجزاء التي لا تتجزىء وغير ذلك من الآراء التي تكفل إبطالها في ذلك العلم . وأما هاهنا فالنظر فيها من جهة ما هي مبادىء للجوهر بما هو جوهر ، وكذلك ما يلحقها من الآراء الفاسدة من هذه الجهة عوندت هاهنا ، كمن رأى أن كليات الجوهر هي مبادئه أو مَن رأى أن الأبعاد هي التي بها يتقوّم الجوهر ، وإن كان هذا الرأي قد يمكن أن ننظر فيه بوجهين في هذا العلم وفي العلم الطبيعي على ما فعل أرسطو في الثالثة من السماء والعالم .

وأما ابن سينا فقد غلط في هذا كل الغلط وذلك أنه يرى أن صاحب العلم الطبيعي ليس يمكنه أن يبيّن أن الأجسام مؤلفة من مادة وصورة ، وأن صاحب هذا العلم هو الذي يتكفل ببيانه ، وسقوط هذا كله بيّن بنفسه عند مَن زاول العلمين ، أعني العلم الطبيعي وهذا العلم . وإذا كان هذا هكذا ولاح وجه نظر هذا العلم في هذا الطلب فلنجعل نظرنا في ذلك من الأعرف عندنا وهي الحدود . فإن أحد ما ينطلق عليه اسم الجوهر هو الحد ، ولذلك تسمعهم يقولون إن الحد يعرف جوهر الشيء ، وأيضاً فإنما نسير أبداً من الأعرف عندنا إلى الأعرف عند الطباع كما قيل في غير ما موضع .

[الحد والتحديد]

فنقول إن الحد كما قيل هو قول يعرف ماهية الشيء بالأمور الذاتية التي بها قوامه ، فإنه قد بان في صناعة المنطق أن الأشياء

المحمولة صنفان : صنف بالذات وصنف بالعرض ، وأن ما بالذات أيضاً صنفان : أحدهما المحمولات التي هي أجزاء جوهر الموضوع ، وهذه خاصة هي التي تأتلف منها الحدود . والصنف الثاني أن تكون الموضوعات في جوهر المحمولات ، وهذا فليس يأتلف منها حد إذ كانت أموراً متأخرة عن جواهر المحدود ، ولهذا متى تؤمل الأمر من هذه الجهة ظهر بأيسر تأمل أن الأشخاص المشار إليها ذات أجزاء أقدم منها تتقوّم بها ، وليس يوجد هذا المعنى إلا للجوهر فقط لأن أشخاص الأعراض إنما توجد في حدها الجوهر الذي تتقوّم به وهو غيرها ، فليس لها حقيقة الحد ولا للمجموع من العرض والجوهر حد كما للمجموع من المادة والصورة على ما سيظهر بعد ، ومن هذه الجهة يظهر كل الظهور أنه ولا واحد من محمولات المقولات يتقوّم بها شخص الجوهر ، فإنه ليس تعرف ماهية شخص الجوهر المشار إليه أو جزء ماهيته أنه ذو كيفية أو كمية أو إضافة أو أين أو متى أو يفعل أو ينفعل أو وضع أو له ، ومن هنا يظهر الفرق بين الصور الجوهرية والأعراض ، وإن كان كلاهما في موضوع . وإذا كان هذا هكذا ولاح أن هاهنا أجزاء للجوهر هي أقدم منه فلننظر أي وجود وجود هذه الأجزاء في الجوهرية ، وهل الكلية عارضة لها أو هي أقدم منها على ما يرى ذلك القائلون بالصور .

وبالجملة فينظر في جميع اللواحق التي تلحقها من حيث هي أشخاص محسوسة أو أجزاء أمور محسوسة ومن حيث هي مقولة . وكلية ، كما يقول أرسطو فإن الوجودين متباينان وأيضاً إذا كان الحد ذا أجزاء كثيرة فأي وجود وجود هذه الأجزاء في المركب وهل ذلك بالقوة أو بالفعل .

وبالجملة كيف نقول في المحدود إنه واحد وهو ذو أجزاء كثيرة

بالحد ، ونعرف كيف نسبة الحدود إلى المحدودات وأجزاء الحدود ، وهـذا النظر كـأنه عـام للجواهـر والأعـراض متى سلّمنـا أنـه تلفي لـلأعراض حـدود ما ، وإن كـان المقصود الأول من ذلـك معرفـة الجوهر ، ولذلك ينبغي أولاً أن ننظر في الحدود .

فنقول إنه يظهر أن الحد إنما يوجد أولاً وبنوع متقدم للجوهر ، وإن وجـوده لسائـر المقولات إن وجـد فبتأخـر . وذلـك أن سـائـر المقولات ، وإن كان تلفي لها محمولات ذاتية تأتلف منها حدودها ، بمنزلة ما يوجد الأمر في الجوهر ، فإنها مضطرة أن يلفي في حدودها مع هذا حداً لجوهر ، إذ كانت ممّا لا تقوّم بنفسها ، وذلك إما بالقوة القريبة وإما بالفعل . أما بالقوة فالمقولات التي ليس تظهر في حدها نسبتها إلى الجوهر على ما سلف من قولنا ، وخـاصة متى أخـذت مجردة في الذهن ودلّ عليها بالأسماء التي هي مثل أول . مثال ذلك البياض إذا أخذ مجرداً في الذهن قيل فيه إنه لون مفرق للبصر وأكثر من هذا المقدار والشكل . فأما إذا أخذت بأسمائها المشتقة التي هي أدل عليها فإنه يظهر في حدها الجوهر ، وعلى التحقيق فإنما يظهر الجوهر في حد الأعراض بالفعل في المقولات التي يؤخذ في حدها الجوهر ، وبالجملة في الأعراض الـذاتية التي تؤخـذ في حدودهـا موضوعاتها أو أجناس موضوعاتها ، مثل الفطس في الأنف والضحك في الإنسان ولذلك كان الإسم من هذه يدلّ على شيء مـركب من عرض وجوهر ، وكانت أمثال هذه المركبات كما يقول أرسطو إما أن لا تكون لها حدود للزيادة المأخوذة في حدها والتكرار ، وذلك أن الذي يحد الفطس يأخذ في حده حد الأنف وحد العمق المـوجود فيه ، ويأخذ فيه الأنف فهو يحد الأنف فيه مرتين . وأما إن كان فبنوع متأخر عن الجوهر المركب من مادة وصورة ، لأن الحدود إنما هي

للمركبات . وإذ قد تبيّن أن لجميع المقولات حدود تدلّ على ماهياتها ، وأن الجوهر هو الذي له الحد الحقيقي والماهية التي هي جوهر ، فلننظر هل ماهيات الجواهر ومقولاتها الكلية هي الأشياء المفردة بأعيانها ، على جهة ما نقول إن خيال الشيء هو الشيء بعينه وإن صورة الشيء المحسوس هي المحسوس في المعنى أم هي غيرها بوجه ما ، على أن لها وجوداً خارج النفس على ما يقوله القائلون بالصور .

فنقول أما الكليات الذاتية التي هي ماهية الشيء أعني التي تفهم جوهر الشيء المفرد فإنها الشيء المفرد بعينه ، بالمعنى الذي قلناه ، أعني بأنها تعرف جوهر المفردات . وأما المحمولات التي هي بالعرض فليست هي الشيء بعينه ، فإن الطبيب إذا عرض له أن كان بنّاء ليست تكون ماهية الطب في البناء ولا الإنسان هو الإنسان الأبيض ، وإنما يكون المحمول في هذه والموضوع شيئاً واحداً بالعرض ، بخلاف الأمر في المحمولات الذاتية ، ولو لم تكن كليات الشيء الذاتية هي الشيء المفرد بعينه ، أعني الموضوعات لما كانت ماهية الشيء هي الشيء ، فكانت لا تكون ماهية الحيوان مثلاً هي الحيوان المشار إليه ، وكانت ترتفع المعرفة حتى لا يكون هاهنا معقول أصلاً لشيء من الأشياء .

[تصور الكليات]

وأما الذين يضعون هذه الكليات جواهر قائمة بأنفسها ومفارقة ، فإنه يلزمهم أن تكون غير الأشياء المفردة بوجه ما ، وإذا وضع هذا هكذا لزمهم أحد أمرين : إما أن تكون تلك الكليات ليست هي معقولات هذه الأشياء المفردة ، فيكون لا غناء لها في تصور هذه المفردة ، وهذا ضد ما يقولون لأنهم إنما أدخلوا الكليات المفارقة

وقالوا بها من أجل المعرفة ، أو نسلم لهم أن تلك الكليات هي التي تعرف جواهر هذه المفردات ، وأن بها تعقل ماهيات هذه ، لكن متى كان هذا أيضاً هكذا لزم أن تكون هذه الكليات المفارقة من جهة ما هي موجودة خارج النفس ومغايرة على جهة ما تغاير الأشياء التي خارج النفس بعضها بعضاً محتاجة أيضاً في أن تعقل إلى كليات أخر ، لأنه إن كان الشيء الموجود خارج النفس يحتاج في عقله إلى شيء موجود خارج النفس ، لزم أيضاً في ذلك الأمر ما لزم في الأول ومر الأمر في ذلك إلى غير نهاية ، فظاهر من هذا أنا لسنا نحتاج في أن نعقل ماهيات الأشياء إلى القول بوجود كليات مفارقة سواء كانت موجودة أو لم تكن ، بل إن كانت موجودة فليس يكون لها غناء في عقل ماهيات الأشياء ولا بالجملة في الوجود المحسوس .

وإما أن هذه الكليات التي منها تأتلف الحدود أزلية وغير متغيّرة وأنها لو كانت موجودة بذاتها خارج النفس على ما يرى ذلك القائلون بالصور لم يكن لها غناء في الوجود المحسوس من هذه الجهة وتبيّن ذلك لما كان كل متكوّن فإنما يكون شيئاً ما ، أعني خلقة وصورة ومن شيء ما أعني عنصراً وبشيء ما أعني فاعلاً ، وكان من الظاهر في جميع المتكونات سواء كانت عن الطبيعة أو عن الصناعة أن الفاعل يلزم فيه ضرورة أن يكون عن المفعول بالعدد وأن يكون هو والمفعول واحداً بالماهية والحد أو مناسباً .

وذلك أما في الأمور الطبيعية المركبة فظاهر في أكثرها مثل الحيوان المتناسل والنبات المتناسل ، فإنه إما أن يكون المولد فيه يولد مثله بالنوع كالإنسان يولد إنساناً والفرس فرساً ، وإما أن يكون شبيهاً ومناسباً كالحمار يولد بغلاً . وكذلك يظهر ذلك أيضاً في البسائط ، فإن النار بالفعل تكون ناراً بالفعل لكن قد يشكّك شاك في

الحيوان المتولد من ذاته والنبات المتولد أيضاً ، كذلك وأيضاً فإن النار قد تكون عن قدح الزناد وبالجملة عن الحركة .

وكذلك يظهر أن هاهنا محركات ليست من جنس المتحرك كالمني يحرك الطمث إلى أن يصير إنساناً ، وحرارة التحضين التي تحرك البيض حتى يصير طائراً . فنقول إنه يظهر في جل هذه المتكونات أنها تلتئم من أكثر من محرك واحد كالأب الذي يحرك المني والمني يحرك دم الطمث . وإذا كان ذلك كذلك فالمحرك الذي يجب ضرورة أن يكون هو والمتحرك واحداً بالماهية أو مناسباً وشبيهاً هو المحرك الأقصى ، لأنه هو الذي يعطي المتحرك القريب القوة التي بها يحرك ، والمحرك الأقصى في المني هو الأب وفي البيض الطائر ، وإن كان قد تبيّن أنه ليس في هذه كفاية دون مبدأ من خارج وهي الأجرام السماوية على ما يراه أرسطو وهو الصحيح أو العقل الفعّال على ما يراه كثير من متأخري الفلاسفة .

وأما الحيوان المتولد من ذاته والنبات فالمحرك الأقصى فيها هي الأجرام السماوية بتوسط القوى النفسانية التي تفيض عنها على مذهب أرسطو ، أو العقل الفعّال على ما تأوّله المتأخرون من الفلاسفة . ومعتمد أرسطو أن المغيّر والمكوّن لا يكون إلا جسماً أو بجسم ، أعني قوة في جسم ، وأن الفعل الذي هو نهاية التغيّر لا يحصل إلا عن الفاعل للتغيير ، وأنه ليس يمكن أن يكون الفاعل للتغيير شيئاً والفاعل لنهاية التغيير شيئاً آخر . وأما الحركة التي تولد النار فالفاعل لها ليس هو الحركة ، وإنما الفاعل لها واحد بالجنس وهي الحرارة المنتشرة في الاسطقسات من حرارة النجوم وحرارة الهواء نفسه . وإنما الذي يعطي الحركة في ذلك الاستعداد الذي به

فعل الموضوع صورة النار ، وأنت تتبين ذلك من القطنة التي تحترق للشمس بالشعاع المنعكس عن الزجاجة ، فإنه يشبه أن لا يكون للشعاع في ذلك فعل إلا أن تعد الهواء لقبول الحرارة بها فتحترق القطنة لأن الضوء ليس بنار على ما تبين .

وأيضاً فإن الحركة حياة ما للأمور الطبيعية ، فكأنها تخرج الأجزاء من النار التي هي موجودة في الهواء بالقوة القريبة إلى الفعل المحض ، ولذلك كان الترويح ينمي جوهر النار ، وبهذه الجهة أمكن أن يكون الحافظ بجهة ما لصورة النار الموجودة بالفعل في مقعر فلك القمر حركة الجرم السماوي ، على ما تبيّن في العلم الطبيعي .

فإن الذي تبيّن هنالك من أمر هذه الاسطقسات هو أن منزلتها من الجرم السماوي منزلة الهيولى ، ولذلك ليس يمكن أن يوجد دونه كما ليس يمكن في المادة الأولى أن تتعرى عن الصور ، والجرم السماوي مضطر أيضاً في وجوده إليها على جهة ما تضطر الصور إلى المواد ، وهذا الذي قلناه من أن الشيء إنما يتولد عن مثله بالنوع والماهية هو في الأمور الصناعية أظهر منه في الأمور الطبيعية ، فإن البرء الذي يكون عن صناعة الطب في الأجسام الإنسانية إنما يكون عن صورة البرء الذي في النفس .

وكذلك صورة البيت الذي يصنعها البناء من الحجارة واللبن هي ضرورة عن الصورة التي في نفسه ، لكن لما كانت هذه الصورة ضرورة إنما تلتئم عن أكثر من فعل واحد ، لأنه مضطر إن كان هاهنا برء فقد كان هاهنا استفراغ وإن كان استفراغ فقد كان شرب الدواء المسهل ، لزم ضرورة أن يكون المتقدم منها في نفس الصانع متأخراً بالزمان في الكون . ولذلك ما قيل إن أول الفكرة آخر العمل وأول

العمل آخر الفكرة ، ويشبه أن يكون الأمر في الأشياء الطبيعية هكذا ، وأن يكون مبدؤها الأقصى التصور بالفعل . وإلا فمن أين عرض لها أن تكون في طبيعتها مستعدة لأن نعقلها نحن . فإن ذلك لها أمر ذاتي وموجود في طباعها ، والأمر الذاتي إنما يكون حصوله للموجود عن سبب فاعل ضرورة ، وليس هاهنا شيء يصير به المحسوس معقولاً بالقوة ، أي في طباعه أن يعقله إلا بأن يكون تكوّنه عن تصور عقلي ، وإن كان وجوده محسوساً عن مبادئه المحسوسة ، كالحال في الأمور الصناعية ، فإنه إنما عرض للمنقابة إن كانت معقولة عند مَن لم يصنعها لكونها صادرة عن عقل وهي الصورة التي في نفس الصانع ، وإلا كانت معقولة بالعرض . وكذلك الأمر في الطبيعة والأشياء الطبيعية ، ومن هاهنا يظهر على العموم وجود صور مفارقة هي السبب في وجود الجوهر المحسوس معقولاً ، وإنما يعطي المحسوس الصورة الجوهرية التي بها يكون معقولاً بالقوة بتوسط الطبيعة والأجرام السماوية ، وهذه الصور هي صور الأجرام السماوية وهذا المعنى هو الذي رامه القائلون بالصور ، فوقفوا دونه وقد خرجنا عما قصدنا فلنرجع إلى حيث كنا .

فنقول إنه إذا كان من الظاهر كما قلنا إن المكوّن إنما يكون عما هو واحد بالنوع والماهية فهو من البيّن أن الماهية بما هي ماهية غير كائنة ولا فاسدة . ولما كانت ماهيات الأشياء المحسوسة ليس شيئاً أكثر من صورتها ومادتها على ما سيظهر بعد فبيّن أن الصور والمواد بما هي صور ومواد غير كائنة ولا فاسدة إلا بطريق العرض . أما كون الصور فاسدة ومتكوّنة وبالجملة متغيّرة فإنما ذلك لها من حيث هي صورة شيء مشار إليه لا بما هي صورة ، وكذلك الأمر في المادة فإن التغيّر إنما يلحقها من حيث هي مادة شيء مشاراً إليه ، فأما بما هي

مادة فلا . وإذا كانت المادة هكذا التي هي سبب التغير اللاحق للصور فأحرى أن تكون الصور كذلك ، لكن كون المادة معقولة ليست لها بما هي مادة ، إذ كان المعقول إنما يلحق الشيء من جهة ما هو بالفعل بل عقلها أبداً إنما يكون بالمناسبة ، وذلك في المادة الأولى أو من حيث عرض لها أن فعلاً ما وهي المواد الخاصة بموجود موجود ، وكما يظهر أن المادة المطلقة لا يصنعها الصانع ، كذلك الصورة المطلقة . وكذلك الأمر في الهيولى لأنه ليس يكونها الفاعل ، وإذا كان ذلك كذلك فالكائن والفاسد هو الشخص الذي هو المركب منهما وهو الشيء الذي هو ، والمكوّن له غير بالعدد وواحد بالصورة ، وإذا كان ذلك كذلك فهو بيّن أن الصور والمواد بما هي صور ومواد غير كائنة ولا فاسدة إلا بطريق العرض . أما كون الصورة فاسدة ومتكوّنة وبالجملة متغيّرة فإنما ذلك لها من حيث هي جزء من الكائن الفاسد بالذات وهو الشخص الذي هو مجموع المادة والصورة لا بما هي صورة .

وكذلك الأمر في المادة فإن التغيّر إنما يلحقها من حيث هي جزء متغيّر وهو المشار إليه . فأما بما هي مادة فلا كما يظهر أن المادة لا يصنعها الصانع ، كذلك الصورة ، وإنما يصنع المجموع من المادة والصورة ، أعني أنه إنما يصنع المصور بتغيره للعنصر إلى أن تفيده الصورة .

مثال ذلك صانع الخزانة فإنه لا يصنع الخشب كما لا يصنع صورة الخزانة وإنما يصنع صورة خزانة ما من خشب ما ، ولو كانت الصور بما هي صور والمواد لو كان لها كون وفساد لكان المكوّن من لا شيء على الإطلاق والفساد إلى لا شيء على الإطلاق . ومثال

ذلك لو فرضنا أن الجسم بما هو جسم تكوّن للزم ضرورة أن يتكوّن من غير جسم أصلاً بل الكون والفساد إنما هو للمركب منهما ، أعني من المادة والصورة ، ومن هاهنا يلوح أن المكوّن للشخص إنما هو شخص إذا كان الذي يغيّر العنصر هو الشخص ، وتظهر الحدود غير كائنة ولا فاسدة . وإن كانت الأمور المحدودة كائنة فاسدة ثم كيف لحقها ذلك وأنه لا حاجة بنا في ذلك إلى القول بالصور لأن هذه هي الجهة التي دعت القائلين بالصور إلى إثباتها ، وذلك أن مَن كان قبل أفلاطون كانوا يرون أن العلم إنما هو علم بالمحسوسات ، ولما رأوا أن المحسوسات متغيّرة وغير لابثة نفوا العلم أصلاً ، حتى كان بعض القدماء إذا سُئل عن شيء أشار بإصبعه يريد أنه غير لابث ولا مستقر وأن الأشياء في تغيّر دائم وأنه ليس هاهنا حقيقة لشيء أصلاً .

ونشأ من ذلك بالجملة رأي سوفسطائي فلمّا كان زمان سقراط ، ورأوا أن هاهنا معقولات أزلية وكلية ، قالوا بوجودها خارج النفس على الجهة التي هي عليها في النفس ، ورأوا أنها مع ذلك مبادىء الجوهر المحسوس . ومن هذا الذي قلنا تبيّن أنها وإن كانت موجودة على ما يزعمون فليس لها غناء في وجود الكائنات أصلاً ، إذ المكوّن للجزئي إنما هو جزئي آخر مثله بالنوع أو شبيه على ما سلف . وثامسطيوس يحتج لأفلاطون على وجود الصور فاعلة بوجود الحيوانات التي تتولد عن العفونة ، وقد يظن أن مثل هذا المبدأ مقربة عند أرسطو وأنه ليس تظهر الحاجة عند إدخاله سبباً للكون مثل هذا الجنس فقط من الحيوان ، بل وفي الحيوان المتناسل على ما يظن في كتاب الحيوان ، لكن المبدأ القريب في هذه عند أرسطو هي القوة النفسانية والبعيد هو صور الأجسام السماوية . وأما إن أرسطو يرى أن هذه الصور المفارقة لها تأثير عام في جميع ما يتكوّن بغير واسطة على

ما يراه ابن سينا فبعيد ، لكن إذا نظر في الصورة الحادثة من جهة ما عَرَضَ لها أن تكون معقولة ، وبالجملة ذات نظام ظهر من هنالك ضرورة إدخال هذه الصور في جميع الأشياء على ما قلنا قبل ، لكن وجود هذا المبدأ هو على غير الجهة التي يضعه عليها القائلون بالصور إذ كانوا يرون أن معقول الفرس وماهيته من حيث هو في مادة هو هو بعينه خارج النفس ، ولذلك ما يلزمهم أن يكون فرس صاهل في غير مادة ونار محرقة ، فإن كانوا أرادوا هذا المعنى فقد أخطأوا جملة وإن كانوا أرادوا ذلك المعنى الذي به يقول أرسطو من وجود الأمور المفارقة على ما يرى ذلك المنتصر لهم فقد أخطأوا لما أجروا الأقاويل العلمية مجرى الأقاويل الشعرية اللغزية التي تستعمل في تعليم الجمهور ، وسنبين هذا بعد ، فقد تبيّن من هذا القول إنه وإن كان هاهنا كليات صور قائمة بذاتها خارج النفس أنه لا غناء لها في المعرفة ، ولا في الكون ، إذ كان الكون بالذات إنما هو الأمر الشخصي الجزئي . فأما الأمور المشتركة التي يظهر من أمرها أنها حادثة ما بعرض أي من جهة ما هي في شخص فيشبه أن يكون السبب في حدوثها هو الطبيعة والسبب في وجود الطبيعة بفعل فعل العاقل هو حركات الأجرام السماوية . والسبب في كون حركات الأجرام السماوية معطية لهذه الطبيعة هذه القوة هي الصور المفارقة المعقولة ، فأرسطو إنما يعذل أفلاطون بأن جعل ما هو مبدأ فاعلاً للشيء الكائن بالعرض مبدأ وفاعلاً للشيء الكائن بالذات أي قريباً ، فعلى هذا ينبغي أن يفهم الفرق بين المذهبين . إلا أن أرسطو ينكر هاهنا أن تكون الصور المفارقة مبادىء فاعلة بوجه من الوجوه ، بل على الوجه الذي قلناه في الجزئيات التي هي لها كلية ، فإن بهذا المعنى تفترق الكليات من صور أفلاطون ، وعلى هذا فليس يحتاج

في الأمور الطبيعية إلى إدخال صورة مفارقة في شيء من المتكوّنات ما عدا العقل الإنساني ، وهذا هو الصحيح من مذهب أرسطو ، وقد بيّنا ذلك في شرح مقالاته في هذا العلم .

وقد ينبغي بعد هذا أن ننظر في أمر الكليات هل يمكن ذلك فيها أم لا ، أعني مثل ما يمكن فيها أن تكون قائمة بذاتها خارج النفس موجودة في الجزئيات ، حتى تكون هي أحق باسم الجوهر من موضوعاتها المحسوسة .

فنقول إنه متى وضعت هذه الكليات موجودة خارج النفس على الجهة التي هي عليها في النفس أمكن أن يتصور ذلك على أحد وجهين : إما أن تكون قائمة بذاتها ليست لها نسبة إلى الأشخاص المحسوسة أصلاً ، وذلك خلاف ما أخذ في حدها ، إذ كان الكلي كما قيل هو الذي من شأنه أن يحمل على كثيرين ، ويلزم عن هذا الوضع أن لا يكون معقول الشيء هو الشيء ، وهذا كله ممتنع ، أو نقول إن الكلي معنى موجود بذاته خارج النفس في الشخص ، لكن متى أنزلنا الأمر فيه هكذا ظهر بأيسر تأمل أن هذا الوضع يلزمه محالات شنعة ، وذلك أنا متى فرضناه موجوداً في أشخاصه خارج النفس لم يخل اشتراك الأشخاص فيه أن يكون على أحد وجهين : إما أن يكون جزء منه في شخص شخص حتى يكون زيد إنما له من معنى الإنسانية جزء ما وعمرو جزء آخر فلا تكون الإنسانية محمولة على كل واحد منهما حملاً ذاتياً من طريق ما هو ، فإن الذي له جزء إنسان ليس بإنسان ، وهذا بيّن الاستحالة بنفسه . أو يكون الكلي موجوداً بكليته في كل واحد من أشخاصه ، لكن هذا الوضع يناقض نفسه وذلك أنه يلزم ضرورة إما أن يكون الكلي متكثراً في نفسه حتى

يكون الكلي الذي يعرف ماهية زيد غير الذي يعرف ماهية عمرو فلا يكون معقولهما واحداً وهذا يستحيل ، أو يكون شيء واحد بعينه موجوداً بكليته في أشياء كثيرة وليست كثيرة فقط بل غير متناهية بعضها كائنة وبعضها فاسدة حتى يكون كائناً فاسداً واحداً كثيراً من جهة واحدة وذلك محال ، ويلزم عن ذلك أن توجد فيه الأضداد معاً ، إذ كان كثير من الكليات ينقسم بفصول متضادة أن توجد في مواضع متضادة ، وأيضاً متى سلمنا أنه موجود في كثيرين على الجهة التي يمكن أن يتصور وجود الواحد في الكثرة ، وهو أن يكون واحداً موجوداً في كثيرين ، كصورة الكل في الأجزاء لزم عن ذلك أن يكون الإنسان مركباً من حمار وفرس وسائر جميع الأنواع القسيمة له ، حتى يكون كلها مرتبطة بعضها ببعض إما متلاحمة وإما متماسة . وأيضاً متى أنزلنا هذه الكليات موجودة خارج النفس لزم أن تكون لها كليات أخر خارج النفس بها يصير الكلي الأول معقولاً وللثاني ثالث وذلك إلى غير نهاية ، وليس يلزمنا هذا الشك متى وضعنا أن وجود الكلي في الذهن فإن المعنى الذي به صار الكلي كلياً قد تبيّن في كتاب النفس أنه جوهر مفارق وواحد بعينه ، أعني معقول المعقولات ، وأيضاً كيف يكون الكلي جوهراً وقائماً بذاته على رأيهم ، وهو ممّا يقال في موضوع لا على موضوع ، وذلك بيّن من حده وما هذا صفته فهو عرض ضرورة .

وأيضاً فمتى سلمنا هذا فلا يكون هاهنا جوهر خاص لشيء من الأشياء بل تكون جواهر الأشياء مشتركة ويكون الجوهر الخاص موضوعاً للجوهر العام ، وهذه المحالات كلها إنما تلزم من وضعنا ، هذه الكليات قائمة بذاتها خارج النفس ، لكن متى لم تفرض هذه الكليات بهذه الحال لقائل أن يقول إنها ليست بصادقة ، وإنما هي

مخترعة كاذبة . فإن الصادق كما حدّ في كتاب البرهان هو الذي يوجد في الذهن على ما هو عليه خارج الذهن .

وقد تمسّك بهذه الشبهة كثير من متكلمي زماننا ونقلوا هذه الأقاويل بأعيانها إلى إبطال وجود الكليات ، وليس يلزمهم عن ذلك فيما يزعمون ارتفاع المعرفة . فإنهم لا يقولون بالمقاييس التي تأتلف من مقدمتين ولا بالمحمولات الذاتية ، وسيأتي القول في هذا معهم ومع غيرهم في تصحيح مبادىء صناعة المنطق وغيرها من الصنائع الجزئية .

وأما هذا الشك الوارد هاهنا في وجود الكليات فهو ممّا ينحل عن قريب ، فنقول إنه وإن كان الكاذب هو أن يكون الشيء في الذهن على غير ما هو عليه خارج الذهن على ما يفهم من ذلك من مقابل حد الصادق ، فإن هذا يمكن أن يتصور على وجوه ، أعني وجود الشيء في الذهن على غير ما هو عليه خارج الذهن .

أحدها أن يكون الشيء إنما هو الوجود له من حيث هو في الذهن فقط ، من غير أن يكون له وجود أصلاً خارج الذهن وهذا بيّن من أمره أنه داخل تحت حد الكاذب ومنطوٍ فيه .

والثاني أن يكون الشيء له وجود خارج الذهن إلا أنه أخذ في الذهن على غير الحال التي هو عليها خارج الذهن . وهذا أيضاً يمكن أن يتصور على وجهين : أحدهما أن تكون تلك الحال التي له في الذهن إنما هي من تركيب تلك الموضوعات التي خارج الذهن ، إلا أنه في الذهن على غير الحال التي هو عليها خارج الذهن ، ونسبة بعضها إلى بعض على غير ما هي عليه في أنفسها ، وهذا أيضاً لا امتراء في كذبه . وإنه منطوٍ تحت حد الكاذب مثل عزايل وتصور

الخلاء وغير ذلك من الأمور التي يركبها الذهن مما ليس لـه وجود خارج النفس على ذلك النحو من التركيب .

والوجه الثاني أن يكون خـارج النفس أشياء مختلفـة الذوات وهي مـوجـودة بعضهـا في بعض ومختلطة ، فيفصـل الـذهن تلك الذوات بعضها من بعض ويجمع المتشابه فيها ويفرقه من المتبـاين حتى يعقل طبائع الأشياء مفردة على كنهها ، وهذا ليس بكاذب أصلاً ولا منطوٍ تحت حد الكاذب ، وعلى هذه الجهة نجرّد النقطة من الخط فنعقلهـا وإن كـانت لا تـوجـد إلا في الخط ، والخط من السـطح والسطح من الجسم .

وبالجملة فهذه هي الجهـة التي بها يمكننـا أن نعقل جميـع الأشياء الموجودة في غيرها على حدة سواء كانت أعراضاً أو صوراً ، لكن إذا جرّد الذهن كثيراً من هذه الذوات وفصل بعضها من بعض واتفق لها أن كانت ممّا شأنها أن توجد في أشياء أخر وجوداً أولياً عقلها مع تلك الأشياء الموضوعة لها ، كالحال في الصور الهيولانية ، فإنه إنما نعقلها من حيث هي هيولانية وإن كانت تلك الذوات مما لا توجد في غيرها وجوداً أولياً ، بل على أن ذلك من لواحقها ، كالحال في الخط عقله مجرداً بذاته . وهذا الفعل هو خاص بالقوة الناطقة على ما تبيّن في كتاب النفس . فإن الحس إنما يدرك الصور من حيث هي شخصية وبالجملة من حيث هي في هيولى ، ومشار إليها ، وإن كان لا يقبلها قبولاً هيولانياً على الجهة التي هي عليها خارج النفس بل على جهة أكثر روحانية على ما تبيّن هنالك .

وأما العقل فإن من شأنه أن ينتزع الصورة من الهيولى المشار إليها ويتصورها مفردة على كنهها ، وذلك من أمره بيّن . وبذلك صح

أن يعقل ماهيات الأشياء ، وإلا لم تكن هاهنا معارف أصلاً ، فإذن الذي أخذ في حد الكاذب من أنه الذي وجوده خارج الذهن على خلاف ما هو عليه في الذهن لا يتضمن هذا المعنى ، وكذلك حد الصادق لا ينحل به هذا الوجود الذي للكلي ، فإن تلك الألفاظ التي أخذت في حديهما من الأسماء المشتركة ، أعني قولنا في حد الكاذب أن يكون خارج الذهن على خلاف ما هو عليه في الذهن ، وفي حد الصادق أنه الذي وجوده في الذهن على الحال التي هو عليها خارج الذهن .

ولشاك أن يشكّ في الكلي على هذه الجهة ، ويقول إنا متى وضعنا هذه الكليات أموراً ذهنية فهي ضرورة أعراض ، وإذا كانت أعراضاً فكيف تفهم جواهر الأشياء المشار إليها القائمة بذاتها . وقد قيل إنما يعرف ماهية الجوهر جوهر ، لكن هذا الشك ينحل بأيسر تأمل . وذلك أن العقل إذا انتزع تلك الصور من الهيولى وعقل جواهرها على كنهها سواء كانت صوراً جوهرية أو عرضية عرض لها حينئذ في الذهن معنى الكلية ، لا أن الكلي هو نفس صور تلك الذوات . ولذلك كانت الكليات من المعقولات الثواني والأشياء التي عرض لها الكلي من المعقولات الأول . وقد أطيل القول في صناعة المنطق في الفرق بين المعقولات الأول والثواني ، وهذا كله بيّن بنفسه لمن زاول تلك الصناعة .

وإذ قد تبيّن أن الكليات ليست بجواهر الأشياء المحسوسة فلننظر ما جوهرها فنقول إنه يظهر أن الأشياء المحسوسة ، أعني أشخاص الجواهر مركبة من أكثر من شيء واحد من جهة أنا نستعمل فيها الطلب الذي يكون بلم ، ومثل هذا الطلب لا يستعمل في

البسائط . فإن قائلاً لا يقول لـمَ الإنسان إنساناً ، إذ كـان المعنى الموضوع بعينه هو المعنى المحمول . وإنما يسوغ الاستفهام بلمَ في المركبات مثل قولنا لـمَ كان الإنسان طبيباً ، فيقال له لأنه ناطق فيؤتى بالجواب بصورة الشيء ، وقد يؤتى بهيولاه مثل قولنا لمَ هذا حسّاس فيقال لأنه مركب من لحم وعظم .

[سؤال لما هو]

وبالجملة فقد يؤتى في جواب لمَ هو بسبب سبب من الأسباب الأربعة . وإذا كان ذلك كذلك فظاهر من هذا كل الظهور أن أشخاص الجوهر مركبة وأنها وإن كانت واحدة بالفعل ففيها كثرة ما بـالقوة ، وذلك أنها ليست واحدة بالرباط والتماس على جهة ما يوجد كثير من الأمور الصناعيـة . فإنـه لا يمكن أن توجـد اسطقسـات الشيء في الشيء نفسه بالفعل ، وإلا كان المركب عن الاسطقسات هو بعينه نفس الاسـطقسات ، ومثـال ذلك أن السكنجبين مـركب من الخل والعسل ، ولو كانا فيه بالفعل لم يكن السكنجبين شيئاً آخر غير الخل والعسل . وكذلك ليس يوجد الماء والنار والهواء والأرض بأعيانها في اللحم والعظم وإلا كان اللحم والعظم ماءً وناراً وأرضاً وهواء .

ومن هاهنا تبيّن أن في المتكوّن شيئاً آخر غير الاسطقس هو به ما هو ، وإلا كان هو نفس الشيء الذي تركّب منه ، أو نقول إن في النار والهواء والماء لحماً وعظماً بالفعل . وبالجملة أشياء لا نهاية لها فسنصير إلى القول بالخليط ، وأيضاً لا يخلو الشيء الذي به يباين المركب الاسطقس إذا كان معنى زائداً عليه أن يكون إما اسطقساً أو من اسطقس ، لكن إن كان اسطقساً لزم فيه ما لزم في الأول ، أعني أن يبـاين هـو أيضـاً المـركب منـه ، ومن الاسـطقسـات التي قبله

باسطقس ، وذلك إلى غير نهاية حتى يوجد في الشيء الواحد بالفعل اسطقسات لا نهاية لها ، وإن كان أيضاً من اسطقس ففي هذا أيضاً شيء يباين به الاسطقس الذي هو منه ، فإن كان هذا أيضاً من اسطقس مر الأمر إلى غير النهاية ، فقد لاح من هذا القول إن في المركب جوهراً غير الموضوع وهو المسمّى صورة .

ولمّا كانت الحدود كما تبيّن في صناعة المنطق إنما تأتلف من جنس وفصل وكان قد تبيّن مما قد تقدم أنها من حيث هي كليات ليس لها وجود خارج الذهن ، ولا هي بوجه من الوجوه أسباب للمحدودات ، فتبيّن أن الجنس ليس شيئاً أكثر من محاكي الصور العامة للمحدود التي تجري مجرى الهيولى والصورة العامة ، إذ كان هذا شأن الهيولى ، أعني أن تكون مشتركة ، وهو بالجملة شيء عرض لصورة الشيء العامة على جهة ما يعرض الكلي لمعقول الشيء . وكذلك أيضاً يظهر من أمر الفصل لأنه لاحق لحق معقول صورة الشيء الخاصة من حيث هي في الذهن ، وهو بالجملة يحاكي الصورة كما أن الجنس يحاكي الهيولى .

ومن ههنا تبيّن نسبة الحدود إلى المحدودات وينحل كثير ممّا يمكن أن يتشكك به عليها ، مثال ذلك ما شكّ فيه كثير من القدماء . وذلك لأنهم قالوا كيف يكون الحيوان الذي نأخذه مثلاً في حد الإنسان أعم من الإنسان ، وهو جزء منه . وكذلك قد يشكّ كيف يمكن أن يحمل الجزء على النوع من طريق ما هو ، وهذا كله إنما عرض لهم من حيث أنهم لم يتميّز لهم جهة الوجودين ، أعني جهة الوجود الذهني والوجود الذي خارج الذهن ، فلزمتهم هذه الشكوك على جهة ما تلزم الأشياء التي يؤخذ فيها القول بإهمال على أنه واحد

وهو كثير ، وإذا كان هذا هكذا ولاح كيف نسبة الجنس والفصل إلى أجزاء المحدود فبيّن أن أجزاء الجوهر المشار إليه ليس شيئاً أكثر من المادة المحسوسة والصورة المحسوسة ، وذلك ما قصدنا بيانه من أول الأمر فلننظر ما صور الأشياء المحسوسة على الإطلاق يعني فصول العنصر الأول ، وما موادها ، إذ قد تبيّن من أمر الجميع أن لها حدوداً وأن الحدود تأتلف من أجناس وفصول وهي محاكيات الصور والمواد .

فنقول أما المادة فهي الشيء الذي هو بالقوة الشيء الذي سيكون بالفعل والحد . وأما الصورة فهي الفعل والماهية ، والشخص المحسوس هو المؤتلف من هذين . أما المادة فمقرٌ بها عند جميع القدماء . وأيضاً فإنه مما يظهر عن قرب مما قيل في العلم الطبيعي أن لجميع التغيرات الأربع التي هي الكون والفساد والنمو والنقص والنقلة والاستحالة موضوعاً عليه يكون التغيير ، فإن التغيير يلوح من أمره من جهة أنه عرض أنه مما يحتاج إلى موضوع ، ولذلك لا يلفي تغيّر في غير متغيّر ، لكن الأشياء التي يوجد لها التغيّر في الجوهر يلزم ضرورة أن يوجد لها سائر التغاير . وأما الأشياء التي توجد سائر التغاير لها فليس يلزم أن يوجد بها التغيير الذي يكون في الجوهر ، مثل الحركة في المكان على ما تبيّن في العلم الطبيعي من أمر الجرم السماوي ، لكن كما قلنا . أما أمر المادة فمقرٌ به عند الجميع أنها جوهر وإن كانوا اختلفوا في ماهيتها ، أعني المادة الأولى . وقد تبيّن الأمر في ذلك في العلم الطبيعي وسنبيّن فيما بعد فصولها .

وأما الصورة التي هي الفعل فقد ينبغي أن نشرع في القول

فيها ، ونعطي الفصول العامة التي بها تنقسم بما هي صورة .

[الصورة والفصل]

فنقول إن أرسطو حكى عن بعض القدماء وهو ذو مقراطيس[١] أنه كان يحصر فصول الأشياء في ثلاثة أجناس فقط : أحدها الشكل ، والثاني الوضع ، والثالث الترتيب . وهذا القول مع أنه ليس بحاصر لصور الأشياء المحسوسة ، أعني المأخوذة في حدودها قد أسقط منه أحق الأشياء باسم الفصول ، وهي الفصول الجوهرية التي تبيّنت مراتبها في العلم الطبيعي ، بل يظهر بالجملة أن فصول الأشياء الجوهرية كثيرة وأن منها ما يوجد في الجوهر ومنها ما يوجد في الكم والكيف ، وبالجملة في واحدة واحدة من المقولات العشر ، لأن كثيراً ما يعرض أن تخفي فصول الجواهر الطبيعية فتقام الأعراض الخاصة بها مقام فصولها ، مثل الشكل والوضع والترتيب وغير ذلك من الأعراض . ولذلك إن تؤل[٢] على ذيمقراطيس هذا المعنى في جعله فصول الجواهر في هذه الثلاثة فليس ينفك عن العذل إذ كنّا قد نرى أن هاهنا جواهر كثيرة فصولها في غير هذه الأشياء ، مثل الجواهر التي فصولها في الحرارة والبرودة ، وغير ذلك من الأعراض . وأما الأمور الصناعية ففصولها هي أعراض ، ولكون الأشياء مؤلفة من صورة وهيولى كانت الحدود التي تجمع كلا الأمرين في غاية الصواب ، وذلك أن الذي يحد البيت بأنه لبن وخشب فإنما يقول

---

(١) الأرجح أنه ديمقريطس (٤٧٠ ـ ٣٦١ ق. م) . وقد رأى أن الملأ والخلاء يكونان الأشياء التي تنقسم إلى ذات . وتختلف هذه الذرات فيما بينها من حيث الشكل والحجم ، واختلاف كيفيات الأجسام تكون من حيث الترتيب .

(٢) تأوّل .

البيت بالقوة والذي يحدّه أيضاً بأنه الذي يكن ويستر ما يحويه أو أنه الذي بشكل كذا فإنما يأتي بالصورة فقط ، لكن لا على الكنه الذي هي عليه موجودة ، إذ كان لا وجود لها إلا في الهيولى .

وبالجملة إنما يأتي بجزء حد البيت لا بجميع أجزائه التي يتقوّم بها . وأما الذي يجمع الأمرين كليهما في الحد فيقول فيه إنه لبن وحجارة ركبت تركيب كذا أو أعدت لكذا ، فهو يأتي بجميع الأشياء التي بها يتقوّم الحائط وعلى الجهة التي بها تقوّم ، لكن قد يشك شاك في هذا ويقول هبنا سلّمنا هذا في حدود الأشياء التي لها مواد محسوسة فكيف يكون الأمر في الأمور التي ليست توجد في حدودها المواد المحسوسة ، مثل حد المثلث والدائرة . وهذا الشك ينحل بأن مبدأ هذه الأمور وإن لم تكن لها مواد محسوسة ، ولذلك قيل إن النظر فيها لا من حيث هي في مادة فإنه قد توجد فيها أشياء نسبتها إليها نسبة المادة المحسوسة إلى الصور الطبيعية ، مثل قولنا في الدائرة إنها شكل يحيط به خط واحد في داخله نقطة ، كل الخطوط التي تخرج منها إلى الخط المحيط متساوية . فإن قولنا في هذا الحد شكل وقولنا يحيط به حد واحد يتنزّل منزلة الجنس وباقي القول منزلة الفصل ، والنسبة التي بين هذه المواد المتوهمة والمواد المحسوسة هي أن هذه المتوهمة موجودة في الدائرة بالقوة ، كالحال في وجود مواد الأشياء المحسوسة في الأمور المحسوسة . وسنبيّن هذا فيما بعد إذا بيّن على أي جهة وجود أجزاء الحد في المحدود ، وكيف يكون المحدود واحداً والحد ذو أجزاء كثيرة . وإذا كان هذا كله كما وصفنا وتبيّن أن الجواهر المحسوسة ثلاثة مادة وصورة والمجتمع منهما ، فقد يسأل سائل فيقول إن كانت الجواهر المحسوسة مركبة من مادة وصورة فعلى ماذا يدل الإسم منهما ، هل على الصورة أو المادة أو المجتمع

منهمـا ، وهـو ظـاهـر أن الإسم إنمـا يـدل في الأشهـر على المجتمع منهما .

وإن قيل مرة على الصورة ومرة على المجتمع منهما فإنما يقال ذلك بتقديم وتأخير ، إذ كان المركب إنما الوجود له من حيث هـو مركب بالصورة ، وهي أحق ما ينـطلق عليها الإسم . ولـذلك متى قايسنا بين هاتين الدلالتين كانت دلالتهما على المركب متقدمة في الزمان متأخرة في الوجود ودلالتهما على الصورة متأخرة في الـزمان متقـدمة في الـوجود ، إذ كـان ليس من شأن الجمهـور أن يفصّلوا أشخاص الجوهر هذا التفصيل .

وينبغي أن لا يذهب عنا ما قلناه غير ما مرة أن الوجـود لهذه الأشياء وجودان وجود محسوس ووجود معقول ، وأن الوجود المعقول هو الوجود المحسوس من حيث نعرفه ونفهم ماهيته . ولذلك ما نقول إن معقول الشيء هو الشيء . وأما أن يكون الـوجود المعقـول هو الوجود المحسوس على أن المحسوس مركب عن المعقول أو متولد عنه بالذات على ما يرى ذلك القائلون بالصور ، أو يكون هو هو نفسه من جميع الجهات فذلك محال . فإنا متى أنزلنا أن معقول الشيء هو الشيء من جميع الجهات كانت صورة المركب المعقولة هي المركب نفسه ، حتى يكون الإنسان نفساً . وكذلك متى أنزلنا أيضاً الجوهر المحسوس مركباً عن الجوهر المعقول لزم من ذلك أن تكون الأمور المحسوسة غير كائنة ولا فاسدة . وقد تبيّن هذا فيما سلف من أمر الصورة المطلقة والهيولى المطلقة ، أعني أنها غير كائنة ولا فاسدة . ولهذا ما يجب ضرورة أن تكون اسطقسات الجواهر المتغيّرة متغيرة ضرورة بالعرض لا بالذات .

مثال ذلك أن الصور الطبيعية هي كائنة فاسدة لا بالذات بل من قبل أنها جزء من كائن فاسد بالذات ، وهو الشخص على ما تبيّن قبل . فأما هل شيء من الصور الطبيعية مفارق ، فقد تبيّن الأمر في ذلك في العلم الطبيعي . وممّا قيل في الحد إنه قول ذو أجزاء يظهر أن الحدود إنما هي للمركب وأن الصورة والهيولى وبالجملة الأمور البسائط لا حدود لها إلا بضرب من التشبيه . وأن الذين قالوا إن حدود الصور المفارقة هي بأعيانها حدود الشيء في المواد يخطأون ، وكذلك الذين قالوا إن جواهر الأشياء هي الأعداد لأنه يلزم هؤلاء أن تكون الأعداد غير مؤلفة من آحاد ، إذ كان للأشياء حدود والحد ذو أجزاء كثيرة ليست آحاداً ، أو نقول إن الأشياء المحسوسة وحدات محضة فلا يكون هاهنا أصلاً حد بل يظهر ضرورة أن العدد في مادة وأن الوحدة فيه إنما هي من قبل الصورة والكثرة من قبل الهيولى وسنبيّن هذا فيما بعد .

وبالجملة فيظهر من شأن الأشخاص المحسوسة أنها مركبة ، إذ كان يوجد لها حالتين من الوجود في غاية التباين ، وهو الوجود المحسوس والوجود المعقول . فإنه ليس يمكن أن يكون لها هذا من جهة واحدة بل الصورة هي السبب في كون الشيء معقولاً والمادة في كونه محسوساً . وإذ قد تبيّن كم أنواع الصور المحسوسة الأولى فقد ينبغي أن نشرع في فصول الجوهر المادي وأنواعه .

فنقول لما كانت التغاير أربع أجناس : التغيّر في الجوهر وفي الكم والكيف والأين ، وكان ليس يلزم فيما وجد له التغيّر في الأين أن يوجد له التغيّر في الجوهر أو في الكم أو في الكيف ، فمن البين أن الموضوع للتغيّر في الجوهر قد يكون غير الموضوع لسائر التغاير ،

وبخاصة التغيّر الذي في الأين . ولذلك ما يظهر أن قولنا مواد في الأجرام السماوية وفي الأجسام الكائنة الفاسدة بضرب من الاشتراك . وإذا كان ذلك كذلك فالمواد صنفان : صنف موضوع للتغيّر الذي يكون في الجوهر وهو أخص باسم المادة وصنف موضوع لسائر التغاير الأخر ، وهذا يخص في الأكثر باسم الموضوع . وإنما لزم أن تكون للأجرام السماوية أنفسها مواد بسائط غير مركبة من مادة وصورة ، لأنه لا يلفي لها إلا التغيّر في الأين فقط ، والتغيّر في الجواهر هو الذي يوجب كون الشيء مركباً من مادة وصورة هيولانية . وأما التغيّر بما هو تغيّر على ما تبيّن في الأقاويل الكلية من العلم الطبيعي فإنه إنما يكون ضرورة في منقسم ، والانقسام إنما يكون للشيء من حيث هو جسم لا من حيث هو مركب من صورة ومادة ، فإن الانقسام إنما يوجد للصورة بالعرض والأشياء المتغيّرة في الجوهر ، منها ما المادة لها واحدة مشتركة كالحال في اشتراك الأجسام البسائط في المادة الأولى ، ويخص هذا الصنف إن في كل واحدة منها قوة أن يتغير إلى ضده على النحو الذي في الضد آخر .

مثال ذلك الهواء فإن فيه قوة أن يتغيّر ماء على الجهة التي في الماء قوة أن يتغيّر إلى الهواء ، ومن الأشياء المتغيّرة ما المواد لها مختلفة كالبلغم الذي مادته الدسم والمرة الصفراء التي موادها الأشياء الحلوة يخص هذا الصنف أنه ليس يقال في كل واحد منها أنه بالقوة مقابلة على الجهة التي تقال في الآخر ، كالدسم فإنه بالقوة بلغم وليس البلغم دسم بالقوة حتى يستحيل إلى مادة الدسم . وكذلك الحي ميت بالقوة وليس الميت حياً بالقوة ، حتى يستحيل إلى مادة الحياة . ومن أجل هذا لم يكن أي شيء اتفق من أي شيء اتفق بل من المقابل الخاص الذي في المادة الملائمة . ولهذا كانت الأشياء

ليس ينفصل بعضها من بعض بالصور فقط بل وبالمواد . وليس بهذين فقط بل وبالأسباب الفاعلة والغائية ، ومن هذا قد يظهر كل الظهور أنه ينبغي أن يتوجه الطلب في واحد واحد من الأشياء الطبيعية ، نحو الأسباب الأربعة . وإلا يقتصر في ذلك على الأسباب البعيدة بل وأن تعطي الأسباب القريبة . فهذا هو القول في مبادىء الأجسام المحسوسة وفصولها . وأما كيف تكون الحدود ذوات أجزاء كثيرة والمحدود واحد فذلك يظهر من أن المشار إليه ليس هو مركباً من مادة وصورة ، على أن كل واحد منهما موجود بالفعل فيه ، كالحال في الأشياء المركبة بالصناعة ، بل الهيولى وجودها في المركب بالقوة والصورة بالفعل ، ومعنى قولنا فيها أنها موجودة في الشخص بالقوة غير معنى قولنا فيها أنها قوية على صورة كذا ، بل معنى قولنا فيها أنها موجودة في الشخص بالقوة أنها ستفارقها الصورة عند فساد ذلك الشخص ، فيوجد مغايراً لها بالفعل بعد أن كانت بالقوة . ولما كانت الأجناس إنما تشبه المواد كان وجودها بالقوة أيضاً في المحدود ، ولذلك ليس توجد الحيوانية مجردة بالفعل بل إنما توجد حيوانية ما ، أي ذات فصل . وكلما تباعدت الأجناس من الصور المحسوسة كانت بهذا الوجود أحرى ، أعني الوجود الذي بالقوة ، مثل كون شخص الإنسان المشار إليه جسماً . ولهذا لم نحتج أن نصرح في الحد إلا بالجنس القريب فقط ، إذ كانت جميع أجناس الشيء إذا كان ممّا له أجناس كثيرة منطوية فيه بالقوة . وأما متى أتينا في الحد بالجنس البعيد دون القريب فليس يكون القريب منطوياً فيه . ولذلك كانت الحدود التي بهذه الصفة حدوداً ناقصة وكان هذا الوجود الذي نفهمه الأجناس هو وجود متوسط بين الصورة التي بالفعل وبين الهيولى الأولى التي لا صورة لها ، وهو في ذلك كما قلنا على مراتب . وإنما

كان كذلك لأن الأجناس ليست شيئاً أكثر من مبهمات المواد المركبة التي هي من جهة فعل ومن جهة قوة ، ولذلك كانت الحدود توجد للأجناس كما توجد للأنواع الأخيرة .

ومثال ذلك أن الإنسان مؤلف من نطق وحيوانية والحيوانية مؤلّفة من حس وتغذ ، وهكذا حتى ينتهي إلى الجنس الأخير الذي هو أقرب الأشياء من المادة الأولى ، ولذلك لا يلفي لمثل هذا الجنس حد كما أنه ليس يلفي للصورة الأخيرة إلا على جهة التشبيه ، وبيّن أن ما كان من هذه الأجناس يقال بتواطؤ أن هذا المعنى الذي يعرّفه الجنس يكون في ذي الجنس أتم وجوداً من المعاني التي تفهمها الأجناس المشككة ، كالموجود والشيء . ولذلك لا يكاد أن تكون هذه أجناساً إلا باشتراك الإسم وهذه المواد التي تفهمها الأجناس منها محسوسة كمواد الأمور الطبيعية ، وهذه أحق باسم المواد ، ومنها متوهمة معقولة كمواد الأشياء التعاليمية . فإن هذه وإن لم تكن تظهر في حدودها المواد المحسوسة فقد يلفي فيها شيء يشبه المواد كالدائرة التي جنسها شكل يحيط به خط واحد ، وبهذا أمكن أن تكون للأمور التعاليمية حدوداً ومن هنا يظهر أن التعاليمية غير مفارقة ، لأنه لو كان المثلث مفارقاً لكان الشكل قبله مفارقاً ، ولو كان الشكل لكان الخط أيضاً مفارقاً ولو كان الخط لكانت النقطة أيضاً مفارقة ، وسنبين هذا فيما بعد . فأما إن كان هاهنا أشياء ليست لها مواد لا محسوسة ولا معقولة فتلك ليست مركبة ولا لها حد أصلاً ولا فيها وجود بالقوة بل هي فعل محض ، وليس السبب في وحدانيتها شيء غير ذاتها ، وبالجملة الماهية فيها نفس الإنية . ولهذا ما يظهر خطأ القائلين بالصور ، إذ يجعلونها والمحسوسات واحدة بالماهية والحد ، وأما أي أجزاء المحدود هي المتقدمة عليه بالحد والماهية

وأيّها هي في متأخرة عنه ، أعني أي أجزاء المحدود تكون حدودها داخلة في حد المحدود فهي الأجزاء التي من قبل الصورة ، أعني الصورة العامة التي هي الجنس والخاصة التي هي الفصل ، وذلك أن حدود هذه الأشياء يلزم ضرورة أن يتقوّم بها المحدود .

ومثال ذلك أن حد الإنسان حيوان ناطق ، ونجد حد الحيوان والناطق اللذين هما جزءا الإنسان متقدمين عليه . هذا إن كان للفصل حد ، وكذلك الشكل الذي هو جزء الدائرة متقدم عليها . وأما الأجزاء التي للشيء من جهة الكمية الموجودة للشخص من قبل الهيولى ، فهي متأخرة بالحد عن المحدود كحد قطع الدائرة ، فإنه متأخر عن حد الدائرة ، وكذلك حد الزاوية الحادة متأخر عن حد القائمة ، وحد اليد والرجل من الإنسان متأخران عن حد الإنسان .

ومن هاهنا يظهر خطأ الذين يقولون بأن الأجسام المحسوسة من أجزاء غير منقسمة متناهية ، ويشبه أن تكون حدود المواد العرضية نسبتها إلى الشيء ذي المادة نسبة حدود الأجزاء التي من جهة الكمية .

مثال ذلك أن النحاس والخشب والحجر قد يكون من مواد المثلث والدوائر وبالجملة أجزاء لها ، وليست حدوداً متقدمة على المثلث . وأما المواد الذاتية فحدودها ضرورة متقدمة على المحدود . فقد قلنا كيف يكون المحدود واحداً والحد ذو أجزاء كثيرة ، وأي حدود أجزاء المحدود هي المتقدمة على المحدود وأيّها لا . ومن البيّن أن الذين يقولون بوجود هذه الكليات خارج الذهن لا يقدرون أن يأتوا بحل هذا العويص ، وذلك أنه يلزمهم أن يكون الإنسان مركّباً من أشياء كثيرة بل متضادة ، وكذلك لا يمكنهم أن

يفصلوا ويقولوا لِمَ كانت بعض أجزاء الحدود متقدمة على المحدود وبعضها متأخرة ، وما كان القدماء كثيراً ما يفحصون عنه وهي ما العلة في رباط النفس والجسد ، وبالجملة المادة والصورة . يتبيّن من هذا وذلك أنه ليس السبب في ذلك شيئاً أكثر من الملاءمة التي بين القوة والفعل والسبب الفاعل لتصير القوة فعلاً هو المحرك ، ولذلك جميع الأشياء التي ليس لها عنصر ليس فيها هذا التركيب ولا لها محرك أصلاً .

وقد بقي علينا أن ننظر في المسئلة التي وعدنا بالفحص عنها وهي أن نتأمل ما أعم جنس يوجد في الجوهر ، وهو الذي قد جرت العادة أن يقال إنه الجسم أو المتجسم ، فنقول إن قوماً جعلوا أول شيء يحل في الهيولى الأولى الغير مصورة الأبعاد الثلاثة ، وإنها أول شيء يتصور بها الهيولى . وهذا القول هو قول فرفوريوس(١) ، وزعم أنه قول الفلاسفة المتقدمة أفلاطون وغيره . قال وإنما اختلفوا في أن بعضهم جعل المادة الأولى غير مصورة بالذات وبعضهم جعل المادة الأولى مصورة بالأبعاد وهم أصحاب المظلة ، وقوم رأوا أن الأبعاد الثلاثة تابعة لصورة بسيطة موجودة في الهيولى الأولى وأن هذه الصورة هي التي من شأنها أن يقبل بها الجسم الانفصال والاتصال ، وهي ، زعموا واحدة مشتركة لجميع الأشياء المحسوسة ، كالحال في المادة الأولى . والذي يرى هذا الرأي هو ابن سينا . واسم المتجسم أدلّ على هذا المعنى ، إذ كان مشتقاً والمشتق أدلّ على الأعراض .

---

(١) فورفوريوس الصوري (٢٩٨ م) حمل النزعة الماورائية الروحانية التي تمثلت في الأفلاطونية المحدثة مع ما شابها من تلفيق على أرسطو ومزج بين أرسطو وأفلاطون . وقد وضع ايساغوجي مدخلاً لكتب أرسطو المنطقية .

فنقول أما أصحاب القول الأول وهم الذين يرون أن الأبعاد هي أول شيء يتقوّم بها الهيولى فيلزمهم ضرورة أن تكون الأبعاد جواهر ، إذ كانت أول شيء تتقوّم بها المادة الأولى . وأن يعرف من شخص الجوهر ما هو ، وهو من الظاهر أن الأبعاد بما هي أبعاد بعيدة عن أن تعرف من شخص من أشخاص الجوهر ما هو ، وذلك أن أشخاص الجوهر كما تبيّن في العلم الطبيعي صنفان : إما ذوات صور بسيطة وهي صور الاسطقسات الأربعة ، وإما مركّبة ذوات صور مركبة ، وهذا أيضاً صنفان : إما أن تكون المركبة من جنس البسائط كصور الأجسام المتشابهة الأجزاء ، وإما أن تكون ذوات نفوس ، وهو ظاهر أن الأبعاد متأخرة في الحمل عن واحد واحد من هذه الأصناف ، وأنها مأخوذة في حدود الأبعاد على جهة ما تؤخذ الموضوعات في حدود الأعراض . وذلك بيّن لمن زاول صناعة المنطق . وليس يمكن أن تتخيل أن الأبعاد هي أول شيء يحل في الهيولى الأولى وهي مع هذا أعراض بالفعل . فإن الأعراض حاجتها إلى الموضوع بخلاف حاجة الصور ، وذلك أن الأعراض إنما تحتاج إلى موضوع بالفعل ذو صورة . وأما الصورة فحاجتها إلى الموضوع لا من جهة ما هي فعل ، ومن هذه الجهة تقوّم الشخص المشار إليه بالصورة ولم يتقوّم بالعرض .

وبالجملة فالفرق بين نسبة الصورة إلى الموضوع ونسبة العرض بيّن بنفسه لمَن زاول هذه الأشياء . لكن الأبعاد التي تحلّ الهيولى أولاً هي أبعاد واحدة بالعدد مشتركة لجميع الأجسام ، وهي أبعاد بالقوة لأنها غير محدودة بالنهايات قبل حصول الصور فيها ، فإذا حصلت الصور فيها صارت محدودة بالفعل بحسب الكمية التي

تخصّ تلك الِصورة . وذلك أن الصور الكائنة الفاسدة لها كميات محدودة من الهيولى الأولى ، وهذه الأبعاد هي التي لا تتعرى منها الهيولى الأولى وإنما تقبل الزيادة والنقصان عند الكون والفساد . وهذه الأبعاد الثلاثة الموجودة في المادة الأولى بهذا النحو من الوجود هي التي أجمع القدماء أنها الأبعاد التي تحلّ أولاً في الهيولى وأن الصورة إنما تحلّ فيها بتوسط هذه الأبعاد . وليس يمكن في مثل هذه الأبعاد أن تكون جوهراً لأنه لو كانت جوهراً لكانت إذا خرجت إلى الفعل بقبولها النهايات جوهراً لا كمًّا وذلك مستحيل .

وبالجملة فمَن رأى أن المادة الأولى مصوّرة بالذات وأن الأبعاد هي صورتها فقد تبيّن بطلانه في العلم الطبيعي . وذلك أن الأمر لو كان كما زعموا لكانت الجسمية واحدة بالشخص ثانية لصور المتكوّنات ، وإنما غلطهم أنهم رأوا الجسمية ثابتة بالجنس فظنّوا أنها غير فاسدة أو ثابتة على أنها عرض فظنوا أنها ثابتة على أنها صورة وعلى هذا الرأي ليس يلزم أن تكون المادة الأولى ذات صورة بالأبعاد ، بل وبكثير من الأعراض التي لا تفارق المادة الأولى وهي المشتركة للأجسام البسائط .

وأما أصحاب القول الثاني فإن كانوا أرادوا أن هاهنا صورة بسيطة بالفعل غير صورة الأجسام البسائط التي هي الثقل والخفة وبالجملة الميل على ما يظهر ذلك من كلام ابن سينا ، وأن مجموع هذه الصورة مع المادة الأولى هو الجوهر الذي عرض له التجسّم أي عرضت له الأبعاد الثلاثة وهو الذي يدلّ عليه الجسم أو المتجسّم ، إذ كان الإسم المشتق كما قلنا أولى بالدلالة عليه إذا تصور بهذه الجهة فهو لعمري رأي باطل . فإنه كان يلزم عنه أن تكون الاسطقسات

استحالة ، وإن كان أراد بهذا المعنى طبيعة الميل الحاصل في المادة الأولى الذي هو كالجنس لصور الاسطقسات ، فهو لعمري قول حق وبهذا نقول إن الجسم أو المتجسم أعم جنس يوجد لأشخاص الجوهر ، وبهذه الجهة يكون وجوده في المركبات على الحال التي توجد الأجناس في الأنواع ، أعني الوجود المتوسط بين القوة والفعل .

وأما الجسمية التي تشترك فيها الأجسام البسيطة فليست هي صورة الميل من جهة ما عرض لها الأبعاد ، وإنما الأبعاد التي تشترك فيها الأجسام البسيطة واحدة بالعدد على النحو الذي قلنا أنها به موجودة في الهيولى أولاً وليست جنساً ولا مأخوذة في حد يدلّ الصورة العامة . ولذلك كان المفهوم من الجسم المقام مقام العنصر غير المفهوم من الجسم المقام مقام الصورة العامة ، وقد قيل في غير ما موضع الفرق بين الجنس والعنصر . ولمّا كانت المادة الخاصة بالأجرام السماوية يخصّها أنه ليس تحلها أبعاد عنصرية ، أعني المشتركة الخارجة من القوة إلى الفعل عند حلول الصور فيها ، إذ كانت أزلية كان ظاهراً كل الظهور أن قولنا جسم أو متجسم على الجرم السماوي والأجرام المتحركة حركة مستقيمة بضرب من اشتراك الإسم ، إذ كانت طبيعة الميل مختلفة فيها غاية الاختلاف ، وذلك أن الميل الموجود في البسائط هو وجود صورها المتضادة في المادة الأولى بتوسط وجود الأبعاد المشتركة . ولذلك كانت صورها غير منقسمة بانقسام الهيولى . ومعنى الميل في الجرم السماوي هو وجود صورة غير متضادة في هيولى غير منقسمة بالأبعاد ، وليس من شأنها أن تخلع الصورة ولا فيها إمكان ذلك ولا لها قوام بالهيولى ، على أنها منقسمة بانقسامه على ما تبيّن في العلم الطبيعي . وإذا كان هذا كله

كما وصفنا فمن البيّن أن الجسم الذي ينظر فيه التعاليمي غير الجسم الطبيعي ، وذلك أن التعاليمي إنما ينظر في الأبعاد مجردة من الهيولى ، على أنها منقسمة . وأما الطبيعي فإنما ينظر في الجسم المركب من المادة والصورة من جهة ما عرضت له الأبعاد أو في الأبعاد من جهة ما هي في مثل هذا الجسم على ما شأن العلمين أن ينظرا فيما يشتركان فيه على ما لخص في كتاب البرهان ، وهنا انقضت مطالب هذه المقالة وهي تشتمل من المقالات المنسوبة لأرسطو على ما في السادسة والسابعة .

المقالة الثالثة

وإذ قد قلنا في أنواع الوجود المحسوس وفي مباديها التي هي بها محسوسة ، وعرفنا كيف هي نسبة بعضها من بعض في الوجود فقد ينبغي أن نسير إلى القول في الأمور التي تتنزّل منها منزلة اللواحق ، وإن كان لا يذهب عنا أن النظر في الواحد وأنواعه وإن جعلناه في هذا القسم أنه من القسم الأول ، إذ كان الواحد يستعمل في هذه الصناعة مرادفاً للموجود ، لكن من جهة ما الواحد مقابل الكثرة ، والكثرة يلحقها أيضاً لواحق فله أيضاً مدخل في هذا الحد بوجه ما . ولذلك جعلنا الفحص عنه هاهنا مع الفحص عن لواحقه ، وقد فعل ذلك أرسطو في المقالة التاسعة ، أعني أنه أفردها بالفحص عنه وعن لواحقه ، ولنبدأ من القول في القوة والفعل وتعرف ما هي القوة الحقيقية .

[القوة والفعل]

فنقول إن اسم القوة يقال على أشياء كثيرة على ما فصّلنا فيما تقدم إلا أن ما كان يقال عليه اسم القوة باشتراك الإسم فينبغي أن نطرحه ، كقولنا إن خط كذا يقوى على خط كذا ما كان من تلك المعاني ليس مشتركاً اشتراكاً محضاً ، بل كانت تنسب إلى مبدأ

واحد ، فينبغي أن ننظر فيها أيضاً هاهنا فإنها الجهة التي بها تكون الأشياء الكثيرة موضوعة لهذا العلم على ما سلف من قولنا واحد ، والأشياء التي يدلّ عليها بالقوة بهذا الوجه صنفان : أحدهما القوى الفاعلة وهي التي تفعل في غيرها بما هو غير وإن كان يعرض لمثل هذه القوى أن تفعل في ذاتها ، لكن ذلك بالعرض مثل الطبيب يبرئى نفسه . وأما الطبيعة والقوى الطبيعية فالأمر فيها بالعكس ، أعني أن فعلها بالذات إنما هو في ذاتها . والصنف الثاني القوى المنفعلة وهي التي شأنها أن تنفعل من غيرها بما هو غير ، وليس فيها قوة أن تنفعل من ذاتها . وقولنا التي ليس فيها قوة على أن تنفعل من ذاتها إنما يدل به من أصناف العدم على العدم الطبيعي الذي هو رفع الشيء عمّا شأنه أن يوجد في غيره لا العدم القسري الذي هو رفع الشيء عما شأنه أن يوجد فيه ، وقد فصلنا على كم وجه يقال العدم فيما سلف .

وقد يسأل سائل فيقول ما بال بعض القوى التي شأنها أن تنفعل من غيرها قد تنفعل من ذاتها ، مثل الصحة التي قد تكون عن الطب ومن ذاتها ، وبعض لا يمكن ذلك فيها مثل البيت فإنه لا يكون إلا عن صناعة البنّاء . والسبب في ذلك بأن الصحة إنما يلتئم وجودها بالصناعة والطبيعة ، ولذلك هذه الصنائع إنما لها أن تفعل فقط ثم تنتظر حصول الغاية عن محرك لا يحرك باختيار . وأما البيت وما أشبهه فإن جميع ما يلتئم به حادث عن الصناعة وراجع إلى الاختيار ولأن هذه القوى الفاعلة منها ما هي في ذوات النفوس ومنها ما ليس في ذوات النفوس ، فبعضها إذن فاعلة بالطبع وبعضها فاعلة بشوق واختيار . وهذه منها ما هي ذات نطق ومنها ما لا نطق له ، فالتي لا نطق لها ولا شوق يخصها أنها تفعل بالذات أحد الضدين فقط ، كالحار يسخّن والبارد يبرّد ، وليس لها قوة إلا على أحدهما فقط ،

وأعني بقولنا هاهنا لا قوة العدم الذي هو رفع الشيء عمّا شأنه أن يوجد لغيره . وأما التي تفعل بالشهوة والاختيار فإن لها قوة على فعل أيّهما شاءت من الأضداد ، ولذلك كانت الصنائع الفاعلة معرفة الأضداد فيها لعلم واحد .

مثال ذلك صناعة الطب فإن لها معرفة الصحة والمرض ، إلا أن معرفة أحد الضدين وهو المقصود فيها بالذات ، وأما الضد الآخر فبضرب من العرض ، إذ كان ليس مقصود هذه الصنائع أن تفعل الضدين ، مثال ذلك صناعة الطب فإنها ليس تعلم المرض لتفعله وهي تعلم الصحة لتفعلها وتحفظها ، وتخصّ أيضاً القوى الطبيعية أنها إذا لاقت مفعولاتها فعلت باضطرار ، كالنار إذا لاقت الخشبة فإنها تحرقها ، ولا بد وليس يلزم في الأشياء التي تفعل بالشوق والاختيار أن تفعل ، ولا بد إذا لاقت مفعولاتها لأنه لو كان ذلك كذلك لفعلت الضدين معاً ، إذ كان في طباعها فعلهما أو تتمانع فلا تفعل أصلاً .

من هنا يظهر أن الذي رجّح أحد فعلي الضدين قوة أخرى وهي المسماة شوقاً واختياراً إذا اقترن بهذه القوة قوة الإجماع على ما تبيّن في كتاب النفس . وإذا كانت القوى الفاعلة والمنفعلة هذه أصنافها فبيّن أن جودة الفعل والانفعال ورداءتهما تابع لهذين . وذلك أن ما كان جيد الفعل أو الانفعال يكون فاعلاً أو منفعلاً وليس ينعكس هذا حتى يكون ما كان فاعلاً أو منفعلاً هو جيد الفعل أو الانفعال . فإذ قد تبيّن ما هي القوة التي تقال على الأشياء المحركة والمتحركة فلنقل في المعنى الذي يقال عليه اسم القوة بتقديم ، وهو الذي يدلّ عليه بقولنا ممكن . وليس يظهر هذا المعنى من سائر ما يقال عليه اسم القوة إلا

بتحديد الفعل ، فإن القوة والفعل مع أنهما متقابلان هما من المضافين وكل واحد من المضافين إنما يتصور بالإضافة إلى صاحبه فإنه ليس ينبغي أن يطلب الحد في جميع الأشياء على وتيرة واحدة ، فإنه ليس لكل الأشياء أجناس وفصول بل بعض الأشياء يحد من مقابلاتها وبعض بمفعولاتها وبعض بأفعالها أو انفعالاتها ، وبالجملة بلوازمها . وليس يلزم الدور الذي يقوله ابن سينا أنه يلحق في تحديد هذه الأشياء بشيء . فإن أحد المضافين يلزم من طباعه ضرورة أن يوجد كل واحد منهما في تصور صاحبه ، وأيضاً فإن أحد المضافين متى أخذ كل واحد منهما في تصور صاحبه فليس يأخذ من أحدهما متقدم على الآخر من جهة ما تؤخذ أسباب الشيء في تصوره ، إذ كان ولا واحد من المضافين سبباً للآخر وإنما هما في الوجود معاً ، ولذلك يقترن مع تصور أحدهما تصور الآخر .

وإنما كان يلزم ما قاله ابن سينا لو كان كل واحد منهما يوجد في تصور صاحبه من جهة ما هو متقدم عليه وأعرف في التصور ، فكان يلزم أن يؤخذ الشيء في تصور نفسه ، وليس الأمر كذلك بل هما في الوجود والمعرفة معاً ، والسبب في ذلك أن هذه المقولة هي شيء تفعله النفس في الموجودات ، ولو لم تكن نفس لم تكن إضافة كما لو لم تكن نفس لم تكن نسبة ، فهذه النسبة إذا تصور بها أحد موضوعيها كان من ضرورة ذلك تصور الموضوع الآخر بها ، إذ كان قوامها في الوجود إنما هو بذينك الموضوعين .

وإذا صح هذا فإن الفعل هو أن يكون الشيء موجوداً لا على الحال التي نقول به إنه موجود بالقوة ، وهذا العدم يفهم على ضربين : أحدهما رفع الشيء عما شأنه أن يوجد له في وقت آخر أو

قد وجد وهذا يكون في الأشياء التي توجد تارة فعلاً وتارة قوة . والثاني رفع الشيء عمّا شأنه أن يوجد لغيره ، وبهذا العدم يتصور الفعل في الأمور الأزلية . والقوة هي الاستعداد الذي في الشيء والإمكان الذي فيه لأن يوجد بالفعل . وليس هذا المعنى من القوة هو معنى قولنا إن الأشياء هي موجودة بالقوة كما نقول في الحركة إنها غير متناهية بالقوة وفي الزمان ، لأن الغير متناهي لا يخرج إلى الفعل بما هو غير متناهي حتى يفارق القوة ، بل معنى ذلك أن الفعل فيه مقترن بالقوة أبداً . وقد لخّص ذلك في السماع الطبيعي ، فإن كثيراً ممّا تبيّن في ذلك الكتاب يتاخم هذا العلم . وإذ كان ذلك هكذا ولاح ما هي القوة والفعل فبيّن أنهما يوجدان أولاً في الجوهر وثانياً في سائر المقولات التي هي الكمية والكيفية والإضافة والأين والمتى وله وأن يفعل وأن ينفعل ، سواء كان انفعال الشيء لمبدأ من ذاته كالحال في الأمور الطبيعية أو من خارج كالحال في القوة التي تقدّم ذكرها . وكذلك يعني أيضاً بأن يفعل كلما يفعل في ذاته أو في غيره ، وذلك أن القوة التي في دم الطمث ليكون منه إنسان متقدمة على القوة التي فيه لأن يكون منه نحوي ، وذلك أن الاستعداد القريب لقبول صورة النحو إنما يحصل بعد حصول صورة الإنسان .

وقد كان في قديم الدهر وفي زماننا هذا قوم يجحدوا وجود الإمكان متقدماً للشيء الممكن بالزمان وكانوا يجعلوا الممكن جمع الفعل ، وهؤلاء فبرفعهم طبيعة الممكن أصلاً يلزمها أن يكون الممكن ضرورياً والضروري ممكناً ، لكن أهل زماننا يضعون الإمكان من قبل الفاعل فقط وسنعدّ المحالات اللازمة لهؤلاء القوم عند التكلم في مبادىء الصنائع الجزئية . فإن هذا مبدأ عظيم من مبادىء الصنائع النظرية ، والغلط فيه سبب لأغاليط كثيرة وهو بالجملة

أقوى الأسباب أن يفضي بنا إلى السفسطة ، وهؤلاء القوم من أهل زماننا ينفون أن يكون للإنسان استطاعة وقدرة ، وعلى هذا فتبطل الحكمة العلمية وتبطل الإرادات والاختيارات وجميع الصنائع الفاعلة ، لكن هؤلاء القوم كما قلنا غير ما مرة ليس يقولون بهذه الأشياء لأن النظر أدّاهم إليها بل ليصحّحوا بها أموراً بنوا أولاً على صحتها واصطلحوا مع أنفسهم عليها ، فهم يطلبون تزييف ما يعاندها وإثبات ما يعاضدها ، وقد خرجنا عما نحن بسبيله فلنرجع .

فنقول أما إذ قد لاح ما هي القوة والفعل فلنقل متى يكون كل واحد من الجزئيات بالقوة ومتى لا يكون ، فإنه لا يكون أي شيء اتفق بالقوة أي شيء اتفق ، وهو من الظاهر أن القوى منها قريبة ومنها بعيدة . وإذا كان ذلك كذلك فالموضوعات منها قريبة ومنها بعيدة ، والقوة البعيدة ليس تخرج إلى الفعل إلا بعد حصول القوة القريبة بحصول الموضوع الأخير . ولذلك إذا قيل شيئاً موجوداً بالقوة في شيء وتلك القوة بعيدة فإنما يقال ذلك بتجوّز ، كقولنا إن الإنسان موجود بالقوة في البر وأبعد من ذلك في الاسطقسات ، بل إنما الإنسان موجود بالقوة على الحقيقة في دم الطمث والمني ، وهذه هي القوة القريبة التي تكون في الموضوع الأخير القريب ، وليس تأتي هذه القوة في هذا الموضوع بأي حالة توجد ، بل وأن تكون بالحالة التي هو بها ممكن أن يخرج إلى الفعل ، كقولنا إن المني إنما هو إنسان بالقوة إذا وقع في الرحم . ولم يكن الهواء من خارج حتى يبرد ويتغيّر ، وعلى هذه الحال الأمر في الاستعدادات الصناعية فإنه ليس كل مريض بارىء بالقوة بل وإن يكون بالحالة التي يمكن فيها برؤه فالقوة القريبة ضرورة تحتاج إلى أمرين ، وحينئذ توجد وهو وجود

موضوع القريب . والحالة التي هو بها قوى وعند حصول هذين الأمرين وتوافي الأسباب الفاعلة وارتفاع العوائق عنها يكون خروج الشيء إلى الفعل ضرورة وتخص هذه القوى القريبة أن المخرج لها إلى الفعل والمحرك إنما يكون أبداً من نوع واحد ومحرك واحد بالعدد وبخاصة في الأمور الطبيعية .

ومثال ذلك أن القوة التي في الدم لأن تصير لحماً إنما يحركها إلى الفعل محرك واحد فقط ، وهي القوة الغاذية التي في الأعضاء . وأما القوة التي في الخبز لأن يكون لحماً فهي تحتاج في ذلك إلى أكثر من محرك واحد كالفم والمعدة والكبد والعروق ، وأبعد من ذلك القوة التي في الاسطقسات لأن يكون لحماً فإنها تحتاج في ذلك مع هذه المحركات إلى الأجرام السماوية ، وكثير من الأشياء التي تغذو يحتاج فيها مع المحركات الطبيعية إلى محركات صناعية أكثر من واحد ، كالحال في الخبز الذي تتعاوره أكثر من صناعة واحدة . وقد يتصور الموضوع القريب للشيء الذي فيه القوة بأنه الشيء الذي يسمّى المتكوّن منه باسم مشتق منه لا باسم هو هو على ما جرت به عادة اليونانيين ، فإنهم كانوا لا يقولون في الصندوق أنه خشب بل خشبي ، إذ كان الخشب هو الصندوق بالقوة القريبة .

وأما الموضوع البعيد فلم يكونوا يشتقون منه اسم الشيء ، فكانوا لا يقولون في الصندوق إنه أرضي ولا مائي لكن تفهم الموضوع القريب بهذا النوع من التعليم ساقط في زماننا ، إذ كانت هذه الدلالة لا توجد في لغتنا وإنما يظهر ذلك في اللسان العربي في الأعراض والفصول ، فإنهم لا يقولون إن الحيوان هو نطق ويقولون ناطق ومن هنا يظهر أن الصورة غير الموضوع ، وكذلك لا يقولون الجسم بياض ويقولون أبيض . وأما الأجناس فقد يحملونها على

الأنواع مدلولاً عليها بالأسماء التي هي مثل أول فيقولون الصندوق خشب والإنسان حيوان ، وإذا كان هذا هكذا ولاح أن الأشياء الجزئية مؤلفة ممّا بالقوة وممّا بالفعل وكانت القوى لأكثر الأشياء أكثر من قوة واحدة فمن البيّن أن لها أكثر من موضوع واحد . ولما كانت الموضوعات إنما توجد من جهة ما هي بالفعل ففي الشيء أيضاً أكثر من فعل واحد ، لكن لما كان لا يمكن أن يمر الأمر في الطرفين إلى غير نهاية على ما سيظهر بعد وعلى ما قد لاح في العلم الطبيعي فمن البيّن أن الموضوع الأخير هو الموجود بالقوة المحضة وأنه السبب في أن يستفيد سائر الموضوعات القوة ، إذ كان هذا شأن الأشياء التي تقال بتقديم وتأخير مع الشيء الذي ينسب إليه . وكذلك الفعل الآخر في موجود موجود هو السبب في أن يوجد فيه أكثر من فعل واحد ، وكذلك ما كان بين هذين الطرفين لم يقل فيه أنه قوة محضة ولا فعل محض .

ومثال ذلك أن المادة الأولى هي السبب الأقصى في أن توجد سائر موضوعات الإنسان قوته عليه كالقوة التي عليه في الاسطقسات ، ثم في البر ثم في الدم ثم في اللحم ثم في جزء جزء من أجزاء النفس . وكذلك الفعل الآخر في موجود موجود هو السبب في أن يوجد فيه سائر الأشياء الموجودة فيه بالفعل .

مثال ذلك النطق فإنه أحد الأسباب في وجود الحيوانية ، إذ كانت الحيوانية لا توجد مطلقة بل إنما توجد حيوانية ما ، وكذلك الحيوانية أحد أسباب المغتذي إذ كان لا يوجد الجسم المغتذي مطلقاً وإنما يوجد متغذياً ما .

وبالجملة فيوجد لكل فعلين أحدهما إلى الآخر من هذه نسبة

الصورة البسيطة إلى الهيـولى الأولى ، وكما أن الهيـولى الأولى لا توجد إلا بالصورة لأنهـا لو وجـدت بغير صـورة لكان مـا لا يوجـد موجوداً ، وكذلك كل واحد من أي فعلين وجدت بينهما هذه النسبة حاله هذه الحال . ومن هنا يظهر أن القوة لا حق الهيولى وظلٌ لها وإن كانت تقال بتقديم وتأخير ، وكذلك يظهر أن الفعل لاحق من لواحق الصورة وظلٌ لازم لها وإن كان يقال بتقديم وتأخير . ومتى تبيّن أن هاهنا صوراً موجودة فعلاً محضاً دون أن يشوبها قوة أصلاً فمن البيّن أنها ليست في وجود هذه المشوبة فعلها قوة أي قوة كانت ، أعني قوة التغيير في الجوهر أو في سائر التغاير ، وذلك يلزم من جهة أن الفعل في هذه الأشياء موجود بحال ما وهنالك مطلقاً ، والشيء الذي يوجد في جنس ما مطلق هو السبب في وجود ما يوجد فيه بحال ما كما قلنا غير ما مرة .

مثال ذلك إن النار التي يقال عليها بإطلاق حارة هي السبب في وجود الحرارة في موجود موجود وهذه المقدمة كثيراً ما تستعمل في هذا العلم وهي مبدأ عظيم من مبادئه البيّنة بنفسها ، فينبغي أن نرتاض في تصوره حتى يقع به اليقين ، ولذلك ما صادر عليه أرسطو ، أعني وضعه وضعاً في المقالة الأولى من كتابه في هذا العلم .

وإذ قد تبيّن ما هي القوة والفعل ومتى يكـون كل واحـد من الأشياء الجزئية بالقـوة ومتى ليس يكون ، وتبيّن كيف نسبـة القوى بعضها إلى بعض ونسبة الفعل فقد ينبغي أن ننظر من أمرهما أي يتقدم على صاحبه ، أعني هل تتقدم القوة على الفعل أو الفعل على القوة . وقد قلنا فيما سلف أن المتقدم يقال على وجوه ، أحـدها المتقـدم بالزمان . والثاني المتقدم بالسببية ، وهذان المعنيان من سائر ما يقال عليه المتقدم هما المطلوبان هاهنا في القوة والفعل أولاً .

[مبدأ المتقدم]

فنقول إن جلّ القدماء الذين كانوا قبل أرسطو بل كلهم كانوا يرون أن القوة متقدمة على الفعل بالزمان وبالسببية ، ولهذا قال قوم بالخليط وبالأجزاء التي لا تتناهى وقوم بالحركة الغير منتظمة ، وإنما قادهم إلى ذلك أنهم لم يشعروا من المبادىء إلا بالمبدأ الهيولاني ، وأيضاً فيشبه أنهم لما رأوا قوى الأشياء الجزئية تتقدم عليها بهذين المعنيين ، أعني بالزمان وبالسببية ، حكموا بذلك على أجزاء العالم حكماً كلياً . وهو مما يبيّن إذا تؤمّل الأمر فيهما حق التأمل ونظر فيهما من حيث هما طبائع ، أن الفعل متقدم بهذين المعنيين على القوة وذلك أنه قد تبيّن في العلم الطبيعي أن كل متغيّر فله مغيّر ، وذلك في أصناف التغييرات الأربع ، فإن القوة يظهر من أمرها أنها ليس فيها كفاية أن تخرج إلى الفعل بذاتهما .

أما التغيرات الثلاث ، أعني التي في الجوهر والكم والكيف فالأمر فيها بيّن ، إذ كان المحرك فيها والفاعل من خارج . وأما التغيّر الذي في المكان ففي أمره تحيّر ، وقد لاح الأمر في ذلك في السابعة والثامنة من السماع الطبيعي فهذا أحد ما يظهر فيه أن الفعل متقدم على القوة بالسببية وبالزمان .

وقد يظهر أيضاً من أمر القوى الجزئية أن القوة وإن كانت متقدمة على الفعل بالزمان فهي متأخرة بالسببية ، وذلك أن الفعل هو كمال القوة والذي من أجله وجدت القوة وهو السبب الغائي لها ، فإنه ليس يمكن أن تمر الكمالات إلى غير نهاية ، وسنبيّن هذا فيما بعد . وإذا كان ذلك كذلك فالفعل متقدم على القوة من جهة أنه سبب فاعلي وغائي ، والسبب الغائي هو سبب الأسباب ، إذ كانت تلك إنما توجد من أجله ، وهذا التقدم هو الذي ينبغي أن يعتبر . فإن

التقدم الزماني سواء كان بالقوة أو بالفعل هو موجود للمتقدم عليه بالعرض ، أعني أن تكون أسباب الشيء متقدمة على الشيء بالزمان عارض عرض للأشياء الجزئية المتكوّنة الفاسدة . وذلك أنه لو كان ذلك للأسباب الفاعلة بالذات لما كان يوجد هاهنا سبب أزلي أصلاً ، وإذا لم يوجد الأزلي لم يوجد الكائن الفاسد ضرورة على ما تبيّن في العلم الطبيعي . وأيضاً فإنه من البيّن أن الأسباب إنما تعطي بالذات وأولاً ذات السبب . فأما هل يلزم فيها أن تتقدم بالزمان المسبب فليس ذلك ظاهر فيها كما يرى ذلك كثير من المتكلمين بل يلزم عن وضع ذلك هذه المحالات التي ذكرنا ، أعني أن لا يوجد هاهنا شيء حادث فضلاً عن أزلي ، وذلك أنا متى فرضنا الأمر على هذا أمكن في الأسباب أن تمر إلى غير نهاية ، فلا يوجد هاهنا سبب أول . وإذا لم يوجد الأول لم يوجد الأخير . فمتى فرضنا إذن أسباب جملة العالم متقدمة عليه بالزمان كتقدم أسباب أجزاء العالم الكائنة الفاسدة عليها لزم ضرورة أن يكون هذا العالم جزءاً من عالم آخر ، ومر الأمر إلى غير نهاية أو نضع أن هذا العالم إنما هو فاسد بالجزء لا بالكل . ولذلك ما يلزم من يضع هذا الوضع هذه المحالات ومحالات أخر غيرها كثيرة ، وهذا كله إنما لزمهم من جهة اشتراطهم في الفاعل أن يكون متقدماً بالزمان ولا بد ، ولذلك إذا سئلوا كيف يكون تقدم فاعل الزمان على الزمان تاهت رؤوسهم ، لأنهم إن قالوا بغير زمان فقد أقرّوا بوجود فاعل ليس يتقدم مفعوله بالزمان ، وإن قالوا بزمان عاد السؤال عليهم في ذلك الزمان أو يقولون إن الزمان قائم بذاته وغير معلول ، وهذا ممّا لا يقولون به . وهذا كله أليق بالجزء الثالث من هذا العلم فلنرجع إلى حيث كنّا .

فنقول إنه يظهر أيضاً أن القوة غير متقدمة بالزمان على الفعل

من جهة أن القوة لا يمكن فيها أن تتعرى عن الفعل على ما تبيّن من أمر المادة الأولى ، وأيضاً في كثير من الأشياء إنما توجد القوة فيها على أشياء أخر من جهة ما فيها فعل ما من ذلك الذي هي قوية عليه .

مثال ذلك المتعلم الذي هو عالم بالقوة فإنه إنما يصير إلى المرتبة الأخيرة من العلم من جهة ما عنده علم ما ، وإلا لزم شك ما في المذكور في الأولى من أنالوطيقي الأخيرة . وأيضاً إن كانت الأشياء الأبدية وهي التي ليس يشوبها قوة أصلاً متقدمة على الأشياء الفاسدة وهي التي تخالطها القوة فمن البيّن أن الفعل أقدم من القوة . فأما أن الأمور الأزلية ليس تشوبها القوة المطلقة ، أعني التي تكون في الجوهر ، فذلك قد تبيّن في السماء والعالم ، وكذلك القوة على التغذي والنمو وعلى الاستحالة الانفعالية . وأما القوة في المكان بالاستحالة الوضعية فلم يتبيّن بعد امتناعه بل تبيّن وجوبها ، ولكن على حال ، فتبيّن هنالك من أمر القوة في المكان أن هنالك فعلاً متقدماً عليها ليس فيه قوة من القوى أصلاً ، فهذا هو القول في هذه الأشياء بالبيانات الخاصة . فإن كثيراً من مطلوبات هذا العلم بل جلّها يتبيّن إذا صودر عليه ما تبيّن في العلم الطبيعي ، وتنحل الشكوك الواقعة فيها هاهنا وقد يمكن أن نبيّن هذا هاهنا ببيان عام .

فنقول إن كلما يوجد بالقوة شيئاً ما ، أعني محركاً أو متحركاً ، فقد يمكن فيه أن يوجد وألا يوجد إذ كانت طبيعة الإمكان والقوة هذا من شأنها . ونقول في الشيء إنه ضروري إذا لم يزل ولا يزال ولم يمكن فيه أصلاً ألا يوجد ولا كان فيه قوة على ذلك ، وذلك أنه ليس يرى أحد أن في المثلث قوة على أن تكون زواياه مساوية لأربع زوايا قائمة ، وإذا كان ذلك كذلك فالطبيعتان مختلفتان غاية الاختلاف .

ومَن قال إن الضروري ممكن فقد قال بتغيّر الحقائق ولزمه ذلك في رأيه هذا ألا يكون ضرورياً . فإذا كان هذا كله كما قلناه فالفعل ضرورة قبل القوة بجميع وجوه القبل .

وقد يلحق هاهنا شك وهو كيف تكون الأشياء الأزلية مبادىء الأشياء الفاسدة ، فإن الأشياء التي هي دائماً فعل يلزم ضرورة أن يكون فعلها دائماً وإلا كان موجوداً بالقوة ، وإذا كان ذلك كذلك فمعلولاتها موجودة دائماً لأن الأشياء التي من شأنها أن توجد حيناً وتفقد حيناً يلزم ضرورة أن يكون محركها بهذه الحال ، أعني أن يحرك وألا يحرك . لكن هذا الشك ينحلّ بما تبيّن في العلم الطبيعي من أمر حركة النقلة السرمدية ، وذلك أن هذا الوجود للحركة هو كالمتوسط بين الفعل المحض والأشياء التي توجد قوة تارة وفعلاً أخرى . أما شبهها بالأمور الموجودة بالفعل فمن جهة الأزلية الموجودة فيها في الجوهر ، وأنها ليس فيها قوة على الفساد . وأما شبهها بالأمور التي توجد تارة قوة وتارة فعلاً فمن جهة تبديل الأوضاع التي تعرض لها ، وبالجملة من جهة النقلة في المكان . فانظر كيف تلطّفت العناية الإلّهية لاتصال الوجودين أحدهما بالآخر ، فجعلت بين القوة المحضة والفعل المحض هذا النوع من القوة ، أعني القوة التي تكون في المكان ، حتى التأم بذلك هذا الارتباط بين الوجود الأزلي والفاسد . ولهذا كله لسنا نتخوف على هذه الحركة أن تفسد وقتاً ما ولا أن تقف على ما يراه قوم . إذ كان ليس في تحركها قوة أصلاً ، ومَن لم يقل منهم بحركة دائمة لم يمكنهم أن يوفوا السبب في كون الباري وهو أزلي فاعل للعالم بعد أن لم يفعل، فإنه يلزم ضرورة أن يكون فاعلاً بالقوة قبل أن يفعل . وكلما هو بالقوة فإنما يصير إلى الفعل بمحرك وبالجملة بفاعل هو أقدم منه . إذ كان خروج

القوة إلى الفعل تغييراً وكل تغيير فعن مغيّر ، وهذا كله ظاهر إذا تحفظ بالأصول الطبيعية ، فإذ قد تبيّن أن الفعل أقدم من القوة بالسببية فلننظر أيّهما أقدم بالفضل والجودة .

فنقول إن الرداءة إنما توجد ضرورة في العدم أو في أحد الأضداد الذي يعرض له عدم ضده ، مثل السقم الذي وإن كان وجوداً ما فإنه إنما كان شراً من جهة ما هو عدم الصحة . ولما كانت القوة إنما هي على المتقابلين معاً كانت من حيث هي قوة غير موجودة خيراً محضاً بل مشوبة . وأيضاً فإن القوة إنما يقال فيها أنها خير أو شر بالإضافة إلى الفعل ، فالفعل ضرورة أشرف من القوة . ولمّا كان العدم الذي هو الشر سببه القوة فالأشياء التي ليس فيها قوة ليس فيها شر البتة ، إذ ليس لها عدم ولا ضد . وهذه الأشياء هي الأشياء التي الخير فيها الذي هو الصدق دائماً على كل حال ، أعني أن الصادق فيها ليس يستحيل في وقت ما كاذباً على ما من شأنه أن يعرض في الأمور التي توجد تارة قوة وتارة فعلاً .

لكن قد يعرض في هذا تحيّر ، وذلك أنه إن كان الصادق دائماً إنما يلقى في الأشياء الموجودة فعلاً ، فإذن لا برهان في الأشياء الموجودة تارة فعلاً وتارة قوة . وإذا لم يكن في هذه برهان فلا سبيل لنا أيضاً إلى علم وجود الأشياء الموجودة فعلاً دائماً ، إذ كانت المعرفة الضرورية إنما تحصل بالذات عن أمور ضرورية ، ونحن إنما نترقى إلى معرفة تلك من هذه .

فنقول إن القول الصادق إما أن يكون ضرورة موجباً أو سالباً والإيجاب ليس شيئاً أكثر من تركيب بعض الأشياء مع بعض والسلب ليس شيئاً أكثر من انفصالها . فإن كان هاهنا أشياء ليس يمكن فيها أن

تتركب فالسلب فيها صادق أبداً . وكذلك إن كان هاهنا أشياء مركبة دائماً أعني أنها لا يمكن أن توجد بغير ذلك التركيب فالإيجاب فيها دائماً ضرورة . وإن كان هاهنا أشياء يمكن فيها الأمران جميعاً ، أعني أن تتركب حيناً وتنفصل حيناً ، فهذه ليس الصدق فيها دائماً ، وهو بيّن أن هذين الصنفين موجودان بهذه الحال . أما الأشياء التي تتركب حيناً وتنفصل حيناً فهي الأشياء الجزئية ، وذلك أن هذا المثلث المشار إليه قد يتركب فتوجد فيه الزوايا المعادلة لقائمتين ، وقد تنفصل فيعود الصادق فيها كاذباً من ذاته . ولذلك ما قيل إن مقابل الصادق منها في حين صدقه كاذباً ممكن . وأما الأشياء التي تركيبها دائماً وانفصالها دائماً فهي الأمور الكليات من حيث ينسب بعضها إلى بعض ، فإن من هذه الجهة تلفي الضرورة للأشياء المتغيرة .

ومثال ذلك أن الزوايا المعادلة لقائمتين بما هي معادلة لقائمتين إنما تلفي أبداً مركبة في المثلث والمثلث ضرورة في الشكل . وكذلك النطق إنما يلفي ضرورة في الحيوانية والحيوانية في التغذي والتغذي في الجسم . وأما الزوايا المعادلة لثلاث قوائم فتلفي أبداً منفصلة عن المثلث وكذلك النطق يلفي أبداً منفصلاً عن الحمار والفرس . ولذلك ليس في هذه كذب من جهة الغلط وهو أن يفتقر فيما هو مركب أنه منفصل أو فيما هو منفصل أنه مركب ، فالفعل في هذه والدوام إنما هو من حيث هي معقولة لا من حيث هي موجودة ، وإلا كانت الكليات مفارقة . وهذا هو الذي لم يتميّز للقائلين بالصور بل إن نسب إليها هذا الوجود خارجاً عن الذهن فينسب من جهة ما فيها قوة على ذلك . فإنه لو لم يكن فيها استعداد لذلك لكان ما يفعل من ذلك باطلاً ، ولهذا ما كان الصدق يقال على الأشياء الموجودة خارج الذهن فعلاً دائماً ، وعلى هذا بتقديم وتأخير وكون تلك صادقة

هو السبب في إن وجدت هذه صادقة على ما من شأن الأمور التي تقال بتقديم وتأخير ومن هذه الجهة انتفى الشر الذي هو الكذب عن الأشياء الغير محسوسة الأبدية واستفادت الخير الذي هو الصدق دائماً .

[الواحد والكثرة]

فإذ قد قلنا في القوة والفعل وفي لواحقهما فلنقل في الواحد وفي الكثرة وفي لواحقهما . فنقول إن الواحد يقال على الأنحاء التي تقدم ذكرها ، وهي بالجملة ترجع إلى معنيين : أحدهما الواحد بالعدد ، والثاني الواحد بالمعنى الكلي ، والواحد بالمعنى الكلي كما قيل ينقسم إلى الواحد بالنوع والواحد بالجنس وسائر ما عدّد قبل . وكذلك الواحد بالعدد يقال على المتصل أولاً ثم ثانياً وعلى التشبيه على الملتحم ثم على المرتكز ثم على المرتبط ، وقد يقال الواحد بالعدد على الشخص المشار إليه الذي لا ينقسم بما هو شخص نوع ما مثل زيد وعمرو ، وقد يقال على ما لا ينقسم لا بالكمية ولا بالعموم . وهذا هو الواحد الذي هو مبدأ العدد . وقد يقال على ما لا ينقسم بالكلمة والحد ، وهذا هو الانقسام الذي يخص المركبات . وهذا أحرى ما قيل عليه الواحد بالعدد .

وبالجملة فإنما يقال الواحد بالعدد على كل ما انحاز بذاته وانفرد عن غيره إما بالحس وإما بالوهم وإما بذاته . وأشهر الانحيازات هي الانحيازات الحسية ، ومن هذه انحيازات **الأشياء** بأماكنها ثم بأغشيتها . والانحيازات الوهمية مشهورة وبهذا تقدّر الأطوال ، وبالجملة الكم المتصل . وأما انحيازات الأشخاص بذواتها فبعيد عن الشهرة . وأبعد من ذلك انحيازات الأشياء بماهياتها المعقولة ، وهو الذي يقال عليه اسم الواحد بالصورة ، وقد يقال

الواحد بمعنى حقيقي بسيط وهو الذي لا ينقسم في جنس جنس ، مثل اللون الأبيض في الألوان والبعد الطنيني في الألحان والحرف المصوّت وغير المصوت في الألفاظ ، ومثل الواحد في الكمية وهو الذي لا ينقسم فيها . وكل واحد من هذه الأجناس فكما أن فيه واحداً أول كذلك فيه أيضاً عدد والعدد الذي في الكمية هو الذي ينظر فيه صاحب التعاليم . ومن هنا يلوح أن الواحد يقال على المقولات العشر ، وكذلك العدد . وليس الواحد الذي هو مبدأ الكمية المنفصلة هو الواحد المقول بتقديم وتأخير على جميع الأجناس ، ولا العدد الذي في الكمية هو العدد الموجود في جنس جنس على ما سيظهر بعد ، وحدّ الواحد المطلق هو أن يقال فيه إنه مكيال العدد وإنه غير منقسم بنحو من الانقسامات . والواحد العددي هو المشار إليه في الذهن الغير منقسم فيه إلى كمية ولا كيفية ولا وضع . وإنما زدنا في الحدّ ولا وضع لأن النقطة في الكمية والكيفية غير منقسمة ولكنها ذات وضع ، وهذا هو مبدأ العدد وليس بعدد ، ومن قبل تعديد هذا الواحد الذي في الكمية العدد كان التقدير لواحد واحد من سائر الأجناس لعدد ذلك الجنس . كما إن من قبل الكثرة العددية قيلت الكثرة على سائر الأشياء الكثيرة . وأما أن الواحد الذي هو مبدأ العدد هو في موضوع فبيّن . وأما أن التعاليمي يجرد هذا المعنى من الموضوع الشخصي وينظر فيه على حدة كما يجرد الخط والسطح والجسم فذلك أيضاً أمر بيّن بنفسه . وهذا هو الفرق بين نظر صاحب هذا العلم فيه ونظر التعاليمي . وذلك أن صاحب هذا العلم ينظر فيه من حيث هو واحد في الكم فقط مجرد عن الموضوع أو واحد من الجوهر ، والتعاليمي إنما ينظر فيه من حيث هو واحد كم كما أن صاحب العلم الطبيعي ينظر في الخط والسطح من حيث هما نهاية

جسم طبيعي ، والتعـاليمي ينظر فيهمـا من حيث هما خط وسـطح فقط . وإذا كان ذلك كذلك فالواحد والكثرة ممّا ينظر فيهما صاحب هـذا العلم وصاحب التعـاليم . إلا أن نـظرهمـا في ذلـك بجهتين مختلفتين . ولما كان الواحد بالعدد إذا أخذ بما هو واحد من الكمية كان مبدء للكثرة العددية ، وكانت الكثرة العددية أيضاً داخلة تحت مقولة الكم .

وأما إذا قسـم إلى الأشياء التي بها يقال فيها أنها واحد بإطلاق انتظم جميع آحاد المقولات العشر ، وتكون الكثرة أيضاً بهذه الجهة من لواحق المقولات العشر . وذلك أن المـوضوع للواحـد المطلق ليس شيئاً أكثر من المقولات العشر ، أعني من الوحدات الموجودة في المقولات العشر ، وهي التي عدّدنا وإذا كان ذلك كذلك فإنه لا يخلو أن يكـون الموضـوع للواحد المـطلق إما شيئـاً مشتركـاً لعشر المقـولات كلها كمـا يقول ابن سينـا وإما أن يكـون مـرادفـاً لإسم المـوجود ، أعني يقـال بتقديم وتـأخير لأنـه يدل منـه على عـرض مشترك ، كما يرى ذلك ابن سينا . وإما أن يكون شيئاً مفارقاً كما يرى كثير من القدماء في طبيعة الواحد . فأما هذا القول فيتكلف إبطاله أرسطو فيما بعد . وأما ما يقوله ابن سينا من أن الموضوع للواحد هو أمر زائد على جميع المقولات وأنه إنما يدل به أبداً وعلى كل حال على عرض موجود في المقولات كلها فإنه من المستحيل ، لأنه إن كان إنما يدل به أبداً وعلى كل حال على أمور خارجة عن ذات الأشياء التي يقال عليها فلا يكون هاهنا واحـد بالجـوهر لا بـالشخص ولا بالمعنى الكلي ، أعني بالصورة . وكذلك في جميع المقولات فيكون الواحد عارضاً للمقولات العشر على أنه شيء آخر غيـرها مشتـركاً لجميعها ، فهذا قول بيّن السقوط بنفسه وقد يظهر ذلك ممّا أقول .

وذلك أن الواحد بالمعنى الكلي إذا أنزل أنه إنما يدل على عرض مشترك للمقولات العشر فلا تخلو دلالته على ذلك العرض الموجود في واحد واحد منها أن تكون دلالته تواطوءاً ودلالة الإسم المشكّك ، أعني الذي يقال بتقديم وتأخير أو دلالة اشتراك محض وهو بيّن أن الواحد ليس يدلّ على الأشياء التي تقال عليها دلالة مشتركة . إذ كانت المعاني المشتركة ليس يلفي فيها محمول ذاتي ولا يكون لها حد واحد ، ودلالته أيضاً عليها دلالة تواطؤ ، فإنه مستحيل أن يكون لمقولة الجوهر ولمقولات الأعراض عرض يقال عليها بتواطؤ ، إذ كانت في غاية التباين ولو كان ذلك كذلك لكان مدركاً شخص ذلك العرض بالحس ، كالحال في سائر مقولات الأعراض التي لها وجود . وإذا كان ذلك كذلك فلم يبقَ أن يدل عليها إلا دلالة تقديم وتأخير . وإذا وضع الأمر هكذا فليس يدلّ على شيء كثير من ذوات المقولات إذا كانت هذه نسبة بعضها إلى بعض أو يلزم أن يوجد في المقولات مقولات أخر ، وذلك إلى غير نهاية ، وذلك محال . وإذا كان ذلك كذلك فلم يبقَ أن يكون الموضوع للواحد المطلق إلا الواحد الموجود في مقولة مقولة .

والذي يشكّك في هذا هو أن يقال كيف يعتقد في الواحد بالعدد أنه في مقولة الكم ثم يعتقد أنه موجود في كل واحدة من المقولات على أنه من المقولة نفسها لا أمور زائدة عليها ، ومن هنا ظن ابن سينا أنه واجب أن يكون الموضوع له عرضاً موجوداً في جميع المقولات ، وليس الأمر كما ظن فإن الواحد بالعدد طبيعته غير طبيعة سائر الوحدات ، وذلك أن الواحد العددي هو معنى الشخص مجرداً عن الكمية ، أعني الذي به الشخص شخص لأنه أيضاً هو شخص بمعنى غير منقسم فيجرّده الذهن من المواد ويأخذه معنى مفارقاً .

وذلك أن الواحد بالعدد والوحدة العددية إنما هو شيء تفعله النفس في أشخاص الموجودات ، ولولا النفس لم تكن هنالك وحدة عددية ولا عدد أصلاً بخلاف الأمر في الخط والسطح ، وبالجملة الكم المتصل . ولذلك كان العدد أشد تبرّياً من المادة .

وابن سينا اختلطت عليه طبيعة الواحد الذي هو مبدأ العدد مع الواحد المطلق العام لجميع المقولات . ولما كان الواحد الذي هو مبدأ العدد عرضاً اعتقد أن الواحد المطلق العام المرادف للموجود عرض ، مع أنه رام أن يجعل الأمر في العدد مثل الأمر في الخط والسطح ، أعني أن توجد له طبيعة وإن لم توجد نفس فاضطره الأمر إلى أن يجعل في المقولات وجوداً زائداً عليها ويكون الواحد بالعدد والعدد المركب منه طبيعته هذه الطبيعة كان المنطق الأول بالطبع إنما يلفي للعدد وهو الواحد . وأما سائر منطقات الأجناس الأخر فإنها منطقات بالوضع ولذلك العدد لها ، والتقدير إنما يكون بوساطة العدد ومن هذه الجهة يتحرون في سائر المنطقات أن تشبه بالواحد أكثر ذلك ، أعني أن تجعل في ذلك الجنس غير منقسمة أو يعسر انقسامها . ولذلك اتفق جميع الأمم على تقدير جميع الحركات بالحركة اليومية ، إذ كانت هذه الحركة أسرع الحركات ، أعني أنهم قدّروا سائر الحركات بزمان هذه الحركة . وكذلك سكون سائر المتحركات إنما يقدر بزمان هذه الحركة ، ولهذا المعنى بعينه يتحرّون في الصنوج والأذرع أن يكون أصغر ما يمكن .

وأما سائر الأشياء التي يلحقها التقدير ممّا عدا مقولة الكم فإنما ذلك لها بالعرض ومن جهة هذه المقولة ، كتقدير الثقل والخفة وأكثر من ذلك تقدير السواد والبياض . فقد لاح من هذا القول ما هو الواحد

الذي هو مبدأ العدد ، وأي طبيعة طبيعته وأن العدد هو جماعة هذه الآحاد والكثرة المؤلفة منها . وقد اعترض ابن سينا هذا الحد للعدد وقال كيف تكون الكثرة جنساً للعدد وهي نفس العدد ، إذ كانت هذه الكثرة بما هي كثرة تنقسم إلى كثرة كذا وكثرة كذا ، كما أن العدد ينقسم إلى معدودات كذا ومعدودات كذا ، أعني إلى أمور محسوسة ، وهذا غلط منه فإن الكثرة الكلية أعم من الكثرة العددية ، كما أن الواحد المطلق أعم من الواحد الذي هو مبدأ العدد ، ولو كان كما قال فقد يمكن أن ينحل العدد كأنه نوع من أنواع الأشياء المعدودة ، فتكون الكثرة جنساً له ولسائر الأشياء الكثيرة ، وهذا من فعل النفس غير ممتنع وإنما لحق ذلك العدد من جهة ما هو فعل للنفس في المعدودات . وأيضاً فقد اعترض حد الواحد والعدد من جهة أخرى وذلك أنه قال إذا كان الواحد يوجد في حد الكثرة التي هي العدد وكان الواحد إنما يتصور بعدم الكثرة الموجودة فيه فكل واحد منهما يؤخذ في تصور صاحبه ، ومثل هذا فهو مصادرة في التصور ، والقول عندي في هذا كالقول في وجود المضافات ، وقد تقدم ذلك من قولنا وقد خرجنا عمّا كنّا بسبيله فلنرجع إلى حيث كنّا .

فنقول أما إذ قد لاح هاهنا أن الواحد هاهنا يدلّ به على جميع المقولات وأنه مرادف للموجود فمن البيّن أن النظر فيه لهذا العلم إنما هو من هذه الجهة . ولمّا وقف القدماء من أمر الواحد على هذا المعنى أعني أنه مرادف للموجود من جهة أن الموضوع لهما واحد وإنما يختلفان بالجهة انقسمت آراؤهم في الواحد الأول الذي هو مبدأ الوجودات والسبب في وجود سائر الموجودات الباقية وفي تقديرها من حيث هي موجودات ، إلى رأيين .

أما الأقدمون من الطبيعيين وهم الذين كانوا يرون تقدّم الأمور

المحسوسة الجزئية على كلياتها فلما اعتقدوا هذا الرأي ورأوا مع ذلك أنه يجب أن يكون في جنس جنس واحد أول هو السبب في وجود نوع نوع من ذلك الجنس والسبب في كون تلك الأنواع الباقية مقدرة ومعلومة إذا كانت تلك الأنواع ممّا يقال عليها ذلك الجنس بتقديم وتأخير ، كالحال في المقولات العشر ، ومثال ذلك أن الحرارة تقال على النار وعلى الأشياء المنسوبة للنار بتقديم وتأخير ، والنار هي السبب في وجود سائر الأشياء الحارة وكونها مقدرة ومعدودة . ولذلك لم يكن أن تعدّ الأشياء الحارة بواحد هو أبيض أو أسود ، فإن المكيال في جنس جنس يلزم ضرورة أن يكون مجانساً . وكان هذا شأن الموجودات بما هي موجودات ، أعني أنها تقال بتقديم وتأخير أو أنه واجب أن يكون هاهنا موجوداً أول هو السبب في كون سائر الموجودات موجودة ومعدودة ومعلومة . كما أن الواحد في الأعداد هو السبب في كون سائر أنواع العدد موجودة ومعدودة ومعلومة . ولما لم يَلُحْ لهم من الأسباب غير السبب الهيولاني اعتقدوا أن الواحد الذي بهذه الصفة هو هذا السبب . وهذا أيضاً بحسب اختلاف اعتقاداتهم في السبب الهيولاني الأقصى ، فبعضهم رأى أنه ماء وبعضهم رأى أنه نار وبعضهم جعله ما لا يتناهى ، وأما الحدث منهم فلمّا ظهر لهم شعروا بالسبب الصوري ولكن تصوروه على غير ما هو عليه ، وذلك أنهم اعتقدوا أن معقول الشيء هو الموجود خارج الذهن وهو أحرى بالوجود من محسوسه ، قالوا إن الواحد الكلي العام لجميع ما يقال عليه واحد هو السبب في وجود سائر الموجودات التي يقال عليها واحد والسبب في تقديرها .

فهذا جملة ما أدّى إليه نظر من سلف أرسطو في هذه المسئلة . فأما أرسطو فلمّا تفصل له وجود الصور المعقولة من وجودها

المحسوس وأن المعقول ليس له وجود خارج الذهن بما هو معقول وإنما وجودها خارج الذهن بما هي محسوسة ، وتبيّن لـه أن أعم الأمور المحسوسة هي المقولات العشـر ، وكان قـد يظهـر من أمر مقولات الأعراض أن في كل جنس منها واحداً هو السبب في وجود سائر الأنواع الموجودة في ذلك الجنس وفي تقديرها ، مثال ذلك في اللون الأبيض هو السبب في وجود سائر الألوان وفي تقديرها ، فإن السواد هو أن يكون عدم البياض أولى من أن يكون شيئاً بذاتـه ، وكذلك الأسباب والأوتاد في الأقـاويل هي التي بهـا تقدر الأقـاويل والبعد الإرخـاء في الألحان رأى أنه من الواجب أن يكون في مقولة الجوهر شيء بهذه الصفة إذ كانت الجواهر كثيرة أعني أن يكون فيها واحد هو السبب في وجود سائر الجواهر وليس للجواهر فقط بل لسائر الموجودات . فإن سائر الموجودات إنما هي مقدرة بما هي موجودة بالجوهر ، إذ كان وجـودها إنمـا هو بـه على ما تبيّن في أول هـذا العلم . والواحد الذي بهذه الصفة إن ألفي مفارقاً للهيولى كان أحرى باسم الوحدانية إذ كان أحرى باسم الموجود ، وذلك ما يعود هـذا الطلب بعينه إلى الطلب الذي لم يزل يفحص عنه من أول الأمر ، وتقدم هذه الأشياء إنما كان رجاء في الوقوف عليه وهو هـل هاهنـا جوهر مفارق هو مبدء للجوهـر المحسوس أم الجـوهر المحسـوس مكتف بنفسه في الوجود ، فإن هذين المطلبين هما واحد بالموضوع إثنان بالجهة ، ولذلك متى تبيّن أحدهما تبيّن الآخر ، وكذلك متى لاح أن هاهنا جواهر مفارقة أكثر من واحد فيجب أن يكون فيها أيضاً واحد هو السبب في وجودها كثيرة ومعدودة . وهذا كله سيظهر في الجزء الثاني من هذا العلم فإن النـظر هاهنـا في هذه الأشيـاء إنما يجري مجرى التوطئة لذلك الجزء الذي هو بمنزلة الغاية لهذا .

ولشرفه ظنّ قوم أن العلم الإلّهي إنما ينظر في الأشياء المفارقة فقط ، فهذا هو القول في الواحد بما هو مرادف للموجود وكيف ينبغي أن يطلب فيه نسبة إلى الواحد الأول ، ولما كان الواحد يقابل الكثرة فلننظر على كم وجه يقابلها .

[تقابل الواحد والكثرة]

فنقول إن الواحد يقابل الكثرة بأوجه كثيرة ، أحدها بالمنقسم وغير المنقسم ، وهذا كأنه يشبه التقابل الذي بين الملكة والعدم . وذلك أن الواحد هو عادم للانقسام الموجود في الكثرة ، وأيضاً فإن[1] الواحد يقابل الكثرة من جهة خواصها بأن للواحد الهـو هو وللكثـرة الغير والخلاف ، إلا أن الذي يقابل من هذه للواحد في جهة ما هو هو هي الغيرية ، وذلك أن كل شيء باضطرار إما أن يكون هو هو وإما أن يكون غيراً ، وذلك أيضاً بحسب الأصناف التي عددنا أنه يقال عليها الهو هو والغير ، فقد قلنا إنه يقـال هو هـو في الجنس وفي الصورة والشخص إذا كان له إسمان أو نسبت دلالة اسمه إلى دلالة حده . ويقال غير في مقابلة هذه الأنواع وأن الهو هو في النوع إذا كان في الجوهر قيل فيه واحد على عدد الأنواع التي يقال عليها هو هو وإذا كان في الكمية قيل له مساو وإذا كان في الكيفية قيل له شبيه ، وذلك أيضاً بحسب الأوجه التي عدّدنا أنه يقال عليه اسم الشبيه ، ولهذا يلزم أن يكون الشيء إما هو هو وإما غير مماثل وإما مساوياً وإما غير مساو وإما شبيهاً وإما غير شبيه وإما الغير والخلاف متلازمان ويفترقان في أن

(١) بهامش المخطوط زيادة هي : للواحد خواص وهو الهو هو في الجوهر والشبيه في الكيف والمساوي في الكمية فإن الواحد في الجوهر هو هو وفي الكيف شبيه وفي الكم مساو وللكثرة خواص مقابلة لخواص الواحد وهي الغير وغير الشبيه وغير المساوي والهو هو والغير متقابلان ولذلك كل شيء .

الغير هو بنفسه وإما الخلاف فهو خلاف لشيء أعني أن المخالف مخالف لشيء وهذه كلها تجتمع في أن الشيء إما يكون هو هو وإما غيراً إما بإطلاق وإما بتقييد وإما الخلاف فليس بمقابل للهو هو على نحو ما يقابل الغير ، فإن الغير ليس يلزم فيه أن يكون غير الشيء وإما المخالف فيخالف بشيء والمخالفة تقبل الأقل والأكثر ولا تقبلها الغيرية . والمخالف مخالف بشيء ، وإذا خالف بشيء فهو يوافق بشيء هو هو . وما كان من الأشياء المتغايرة ليس يمكن فيها أن تجتمع في موضوع واحد من جهة واحدة في وقت واحد ، فتلك هي المتقابلات وهي بالجملة أربعة أصناف الضدان والملكة والعدم والموجبة والسالبة والمضافان . وقد قيل فيما سلف على كم وجه يقال الضد والملكة والعدم إلا أن الضدين بالحقيقة هما اللذان يوجدان وفي جنس واحد وهما في غاية المخالفة والتباعد .

وأما الأشياء التي هي مغايرة بالجنس فإنها وإن كانت متباعدة فليس تقبل الأقل والأكثر في التباعد ، ولذلك ليس تباعدها من جهة ما هي أضداد إذ كان قد يمكن فيها أن تجتمع في موضوع منها أكثر من شيء واحد كالأشياء التي تحت المقولات العشر التي هي متباينة بأجناسها ، بل إن قيل في هذه متباعدة فمن جهة أن بعضها ليس يتكون من بعض ولا يجتمع في جنس أصلاً لا من جهة أن تباعدها من جهة الضدية .

[الأضداد والكثرة]

فأما الأضداد فهي التي هي واحدة بالجنس وغير بالصورة ، وهي في غاية التباعد والخلاف في الصورة ، ولذلك لم يمكن فيهما أن يجتمعا في موضوع واحد ، وكان كون أحدهما فساداً للآخر

ضرورة وما هما بهذه الصور ، أعني كون أحدهما فساداً للآخر فهما متباعدان في الوجود غاية البعد .

ولذلك ما قيل في حد الأضداد أنهما اللذان الموضوع لهما موضوع واحد وهما متباعدان في الوجود غاية البعد ، ومن هذا الحد يظهر أنه ليس للضد إلا ضد واحد ، وذلك أنه إن كان التام في جنسه هو الذي ليس يوجد شيء خارج عنه ولا فوقه لزم أن يكون التام في التباعد ليس يوجد شيء أبعد منه لأنه متى وجد شيء آخر مضاد له فإما أن يكون أشد مضادة له في الوجود من الأول أو أنقص ، فإن كان أنقص فحاله حال المتوسط بين الضدين وليس بطرف وإن كان أشد فما فرض في نهاية التضاد فليس في نهايته بل هو متوسط .

ولا يمكن أن يوجد شيئان في مرتبة واحدة في المضادة لشيء آخرهما في غاية البعد ، فإن غاية التباعد إنما يوجد بين إثنين فقط هما في غاية البعد ، ولهذا ليس يمكن أن يقع بين نهايتين أكثر من خط واحد مستقيم . ولما ظهر في حد الأضداد البعد وكان اسم البعد إنما يقال أولاً بتقديم على الكم لزم أن يكون التضاد الأول هو الذي في المكان ، وأن يكون هو السبب في وجود سائر المتضادات في الجوهر وفي الوجود معاً . فإنه لولا العظم لم يمكن أن يوجد المتضادان في الوجود معاً كالحرارة والبرودة وغير ذلك . ولهذا المعنى كان حلول البعد في المادة الأولى شرطاً في وجود المتضادات . ولما كانت الأضداد منها ما لا يخلو أحدهما عن الموضوع القابل لهما كالزوج والفرد اللذين لا يخلو من أحدهما عدد ومنها ما قد يخلو الموضوع منها كاللون القابل للسواد والبياض كانت المتضادات صنفين صنفاً ليس له متوسط وصنفاً له متوسط ، ولما كان

التغيّر إنما يكون من ضد إلى ضد كما يظهر في العلم الطبيعي كان المتوسط بين الضدين ضرورة فإن المتوسط هو أول شيء يصير إليه المتغيّر من طرف إلى طرف .

ومثال ذلك أن التغيّر من السواد إلى البياض إنما يكون بعد التغيّر إلى أحد المتوسطات التي بينهما ، ولذلك ما يجب ضرورة أن يكون المتوسط هو والأطراف التي المتوسط بينهما في جنس واحد هو هو ، وإلا لم تكن الأوساط أول شيء يكون إليه التغيّر أو كانت الأشياء المتباينة بالجنس ليس يتغيّر بعضها إلى بعض . وإذا كانت الأطراف والمتوسطات في جنس واحد هو هو فمن البيّن أن المتوسطات ممتزجة من الطرفين ، لأنها إن لم تكن ممتزجة وكانت كالمركبة فهي الأطراف بأعيانها ، أعني إن كان وجود الأطراف في المتوسط بالفعل على الحال التي توجد مفردة ، وقد فرض أن المتوسطات إنما صارت متضادة بما استفادت من تضاد الأطراف ، وأنها بالجملة غير الأطراف . وهذا كله مما يشهد أن المتوسطات ليس يمكن أن تكون الأطراف بالفعل المحض أو تكون فيها الأطراف بالفعل المحض ، وبهذا أمكن في الأطراف من جهة وجودها في المتوسط أن توجد معاً في موضوع واحد ، وليس يمكن ذلك فيها من جهة أنها أطراف وعلى كمالها الأخير ، وكون الأطراف في المتوسطات بضرب من الوجود المتوسط بين الفعل المحض والقوة المحضة فوجب أن لا يكون المتوسط إلا في الأشياء التي تمتزج . ولهذا ليس بين الصحة والمرض متوسط ، إذ كان ليس شأن الصحة أن تمتزج بالمرض ولا يمكن في الموضوع القابل لهما أن يخلو من أحدهما ، إذ كان المرض ضرر فعل العضو المحسوس أو انفعاله

والصحة لا ضرره . وليس بين الضرر ولا ضرر واسطة محسوسة ، وإن كان يوجد في الضرر الأقل والأكثر . ويسمّيه جالينوس ما يدل عليه بالحال التي ليست صحة ولا مرضاً متوسطاً بحور فإن هذه الحال هي ضرورة إما صحة وإما مرض ، لكن ليست في الغاية . ولهذا ما يجب أن يكون كلما يعبّر عنه بسلب الطرفين أن يفهم منه المتوسط الحقيقي ، وذلك أن معنى قولنا في اللون الأغبر مثلاً أنه لا أبيض ولا أسود إنما معناه أنه ذات قد عدمت بعض ما يوجد للطرفين اللذين هما تحت جنس واحد ، ووجد لهما شيء واحد من الطرفين على جهة الاختلاط . وأما ما يدل عليه بسبب الطرفين مما ليس هو ، والأطراف تحت جنس واحد فليس بمتوسط كقولنا في الحجر أنه لا ناطق ولا أخرس وفي الإلّه أنه لا خارج العالم ولا داخله ، وبهذه الخاصة تفارق الأضداد سائر أصناف التقابل ، فإنه ليس يوجد لواحد منهما المتوسط الحقيقي . أما السلب والإيجاب فالأمر في ذلك بيّن وأما العدم فما كان منه قوته قوة السلب فالحال فيه كالحال في السلب ، وهذا هو العدم المقابل للموجود ، مثل قولنا إن الموجود يتكوّن من غير موجود . وأما سائر أصناف الإعدام فقد يمكن أن يتخيّل بينهما متوسط غير حقيقي ، مثل قولنا في الجنين إنه لا بصير ولا أعمى وفي الحجر أنه لا ناطق ولا أخرس ، وقد سلف هذان . وأما المضافان فليس من شأنهما بما هما مضافان أن يوجد لهما المتوسط ، إذ كان ليس من شرطهما أن يوجدا في جنس واحد كالفاعل والمفعول الذي يمكن أن يكون أحدهما في جنس والآخر في جنس ، لكن ما كان من الإضافة يلحقها التضاد فقد يلفي لها متوسط ، لكن ذلك من جهة التضاد لا من جهة الإضافة ، كالمتوسط الذي بين الصغير والكبير وبين الفوق والأسفل ، فمن هذه الأشياء يلوح أن هذه الأربعة أصناف

من المتقابلات متغايرة وأن العـدم والملكة هي كـالأوائل لـلأضداد وللموجبة والسالبة . وذلك أن التكوّن لما كان إما من عدم الصورة وإما من صورة مضادة وكانت الصور المضادة يلحقها ضرورة أن يكون فيها عدم الضد المتكون وإن كانت ضداً ما ، فإن من ضرورة الكائن أن يتقدمه العدم وجب ضرورة أن يكـون العدم لاحقـاً للمتضادات ومتقدماً عليها بالطبع . وأيضاً فإنه يلحق أحد المتضـادين أن يكون ناقصاً عن الثاني ، والنقصان عدم الكمال مثل الحار والبارد والرطب واليابس . وأما السلب فالأمر فيه بيّن أنه ليس بينه وبين هذا النوع من العدم ، أعني المطلق فرق .

ولما كانت الأضداد ، كما قلنا ، غيراً بالصورة وواحدة بالجنس فقد ينبغي أن ننظر هل كل ما هو ضد هو غير بالصورة أم ليس يلزم ذلك . فنقول إن كل ما كان من الأضداد تـابعاً لصـورة الشيء فهو ضرورة غير بالصورة ، كالكائن والفاسد والأزلي ، فإنه لا يمكن أن يوجد الكائن والفاسد والأزلي في صورة واحدة ، وإلا أمكن أن يكون هاهنا إنما هي أزليون . وأما الأضداد التي توجد في الشيء من قبل الهيولى فليس يمنع مانع من أن تكون في صورة واحـدة كالـذكورة والأنـوثة المـوجودتين في النـوع الـواحـد والأبيض والأسـود اللذين يوجدان في نوع واحد ، فقد تبيّن من هذا القول ما يلحق الـواحد والكثرة ، وأيّهما أول أجناس التقابل . ولذلك ما قد ينبغي أن ننظر على أي جهة تقابلهما الخاص بهما ، فإنه لو لم يكن هنالك واحد لم تكن كثرة ولو لم تكن كثرة لم يكن تقابل أصلاً .

فنقول إنه ليس يمكن أن يكون الواحد يقابل الكثرة على جهة التضـاد ، وإذ كانت المضـادة للكثرة إنمـا هي القلة والواحـد ليس

بقليل ، إذ القليل من أوصاف المنقسم ، وإنما يعـرض للواحد أن يكون قليلاً من جهة ما يكون الواحد شيئاً منقسماً لا من جهة ما هو واحد . وأيضاً إن كان الواحد قليلاً فيكون الإثنان كثيراً ، فإن القليل والكثير يقالان بالإضافة ، وعلى هذا فسيكون الواحد كثرة ما ، وهذا كله ممتنع . وأيضاً فإن الضد كما تبيّن من أمره إنما يوجد له ضـد واحد ، وهما في جنس واحد . وليس هكذا شأن الواحد والكثرة . وأما هل تقابلهما تقابل العدم والملكة ففي ذلك موضع نظر . فـإن الواحد من جهة أنه شيء غير منقسم والكثرة منقسمة يرى أنه قد لحقه عدم الانقسام الذي هو موجود للكثرة .

وأما كثير من القدماء فكانوا يرون الأمر في هذا بالعكس ، أعني أنهم كانوا يضعون الكثرة عدم الوحدة ، وإنما أوقعهم في ذلك فيما أظن أنهم رأوا العدم أبداً أخس من الملكة والملكة أشرف ، وكان هذا حال الواحد مع الكثرة ، إذ كان هو السبب في وجودها . لكن الأمر كما قلنا أظهر في أن الوحدة عدم الكثرة ، فإن كثيراً من الإعدام أشـرف من الموجودات الدنية . ولذلك قد يكون ألا يبصر في بعض الأوقات خيراً من أن يبصر ، لكن متى أنزلنا حال تقابلهما أيضاً هذه الحال لزم عن ذلك محال شنيع ، وهو أن تكون الملكة تتقدم العدم . إذ كان هذا شأن الوحدة والكثرة . ولهذا ما نرى أن الأوْلى أن يكون تقابلهما على طريق المضاف ، وذلك أن الواحد يعرض له أن يكون كائلاً والكثرة مكيلة والكيل والمكيل من باب المضاف ، إلا أن هذه الإضافة ليست في جوهر الواحد بل عارضـة له ، ولـذلك لا يقـال الواحد بالإضافة إلى الكثرة على جهة ما يقال الأشياء المضافة بعضها إلى بعض . والأمر في ذلك كالأمر في العلة والمعلول ، فإن النار علة

للأشياء النارية ، لكن كونها ناراً غير كـونها علة . ولـذلك هي من حيث هي نـار في مقولـة الجـوهـر ومن حيث هي علة في مقـولـة الإضافة . وهذا كله بيّن بنفسه ، وكذلك يشبه أن يكون اسم الكثرة دالاً عليها لا من حيث لها هذه النسبة ، وإن كانت ليس تتقوّم إلا بها بل اسم الكثرة إنما يقال بالإضافة إلى القلة . ولذلك هذه الإضافة التي بين الكثرة والواحد إنما هي للكثرة من حيث هي مكيلة وللواحد من حيث هو كائل ، أو نقول إن الواحد قد يقابل الكثرة بـالوجهين جميعاً من جهتين مختلفتين ، فيكون تقوم الكثرة لا من جهة ما عرض له أنه عدم الكثرة بل من جهة ما هو مبدأ لها . وبهذه الجهة يكون تقابلهما من المضاف ، ويكون أيضاً من جهة ما عرض له هذا العدم الموجود في الكثرة ، أعني الانقسام يقابل الكثرة على جهة الملكة والعدم .

وقد يسأل سائل ويقول إذا كان الواحد إنما له ضد واحد فعلى أي جهة يقابل المساوي للكبير والصغير ، فإن المساوي ليس يمكن أن يكون ضداً لهذين ، إذ كان الضد إنما له ضد واحد . وأيضاً فإن المساوي فيما بين الكبير والصغير والضد ليس فيما بين بل ما بين هو ما بين الأضداد ، وهذا الشك ينحل فإن المساوي إنما يقابل الكبير والصغير بغير المساوي وهو التقابل الذي يكون بين العدم والملكة . وإذ قد قيل في الواحد وفي لواحقه وفي الكثرة وفي لواحقها فقد ينبغي أن ننظر هاهنا في تناهي الأسباب الأربعة التي هي المادة والفاعـل والصورة والغاية . فإن ذلك نافع فيما نحن بسبيله من الطلب ، أعني طلب مبادىء الجوهر وفي كثير أيضاً مما سلف . ولذلك ما صادر عليه أرسطو في أول مقالاته من هذا العلم وهي المقالة الموسومة بالألف

الصغـرى . وبتمام هـذا الغـرض يتم الجـزء الأول من هـذا العلم إن شاء الله .

[مبادىء الجوهر]

فنقول إنه إن أنزلنا معلولات أكثر من اثنين ثلاثة فصاعـداً أو فرضناها متناهية العدد ظهر أنه يوجد فيها ثلاثة أصناف : أول ووسط وأخير . ولكل واحد منها شيء يخصّه . أما الأخير فيخصّه أنه ليس بعلة لشيء أصلاً . وأما الأوسط فيخصّه أنه علة ومعلول معلول عن الأول وعلة للأخير سواء فرضت الأوسط واحداً أو كثيراً متناهياً أو غير ذلك . إذ كانت هذه حال الوسط بما هو وسط لا بما هو وسط كذا ، أعني أنه متناه أو غير متناه ، ويخصّ الأول أنـه علة فقط لا معلول لشيء أصلاً من جهة مـا هو علة . وكـان وجوده في مقـابلة الأخير والمتوسط كالممتزج بين الطرفين . وهذا كله بيّن بنفسه . فمتى أنزلنا عللاً لا نهاية لها لمعلول ما أخير فقد أنزلنا أوساطاً لا نهـاية لهـا . والأوساط بما هي أوساط كما قلنا متناهية كانت أو غير متناهية مفتقرة إلى العلة الأولى من جهة ما هي معلولة . وإلا أمكن أن يكون هاهنا معلول بغير علة ، لكن متى أنزلنا هذه الأوساط غير متناهية فقد ناقضنا أنفسنا لأن من ضرورة الأوساط أن يكون لها علة أولى ، وإذا أنزلناها غير متناهية فلا علة أولى هنالك . وأيضاً فإنه ممتنع أن يوجد وسط من غير طرفين ، والحال في هذا الموضوع كالحال في الأوضـاع التي تناقض أنفسها ، كمن يضع ما لا نهاية له بالفعل . وقد تبيّن في كتاب سوفسطيقي أن مثل هذا ليست مصادرة على إبطال الوضع . وهـذا البيان وإن كان أخص بالفاعل والمحرك فقد يمكن أن يؤخذ عاماً في بيان تناهي العلل الأربع ، لكن الأولى أن نبيّن ذلك في واحد واحد من العلل الباقية بما يخصه .

[في السبب]

ونبتدىء من ذلك بالسبب الهيولاني فنقول إن الشيء يقال أنه يتكوّن من الشيء على وجهين : أحدهما كما يقال إن الماء يكون من الهواء والهواء من الماء والأبيض من الأسود والأسود من الأبيض ، ومن هاهنا في الحقيقة هي بمعنى بعد ، إذ كان الشيء الذي منه كان التكوّن هو الموضوع للماء والهواء وللأبيض والأسود ، لا صورة الماء ولا صورة الهواء ولا البياض نفسه ولا السواد بل ذلك على معنى أن صورة الماء ذهبت عن الموضوع وأعقبتها صورة الهواء ، وفي مثل هذا ليس يمكن تقدم ما منه الكون على ما يكون ولا مرور إلى غير نهاية ، إذ كانت ليست صورة الماء يمكن أن يتوهم مقدمة على صورة الهواء ولا صورة الهواء على صورة الماء بل هما جميعاً في مرتبة واحدة . والموضوع لهما واحد وكل واحد منهما هو بالقوة والاستعداد صاحبه على مثال واحد ، ولذلك أمكن أن يكون الكون في هذه دوراً .

وأما الوجه الثاني من أوجه ما يقال فيه إن كذا يكون من كذا فهو أن يكون الشيء الذي يقال إن منه يكون كذا الوجود له بالفعل إنما هو من حيث هو مستعد لأن يستكمل بمعنى آخر وصورة أخرى ، حتى كان الوجود لذلك الشيء الموضوع إنما هو من حيث هو متحرك إلى الاستكمال فذلك معنى الأخير ما لم يعقه عائق .

ومثال ذلك القوة الغاذية التي في الجنين المستعدة لقبول الحيوانية ، وكذلك الحيوانية المستعدة لقبول النطق . فإنا نقول في كل واحدة من هذه إنه من القوة الغاذية تكون الحيوانية ومن الحيوانية يكون النطق وبمثل هذا نقول إنه يكون من الصبي رجل . وهذا القسم هو الذي يمكن أن يتوهم فيه أن للمتكون أكثر من موضوع

واحد بالفعل ويختص هذا الصنف دون الصنف الأول أن المعنى الأخير منه ليس هو بالقوة الموضوع ولا يمكن أن يستحيل إليه ، لأن التوطئات مستعدة لقبول الغايات وليس الغايات مستعدة لقبول التوطئات ، وهو بيّن أن هذا النوع أيضاً من الموضوعات ليس يمكن أن يمر إلى غير نهاية ، لأنه لو كان الأمر كذلك لوجدت أشياء بالفعل غير متناهية في متناه ، وسواء كان وجود الموضوعات في الشيء فعلاً محضاً كالحال في القوة الغاذية الموضوعة للحس أو وجدت وجوداً متوسطاً بين القوة والفعل كحال الاسطقسات في الأجزاء المتشابهة الأوضاع . وأيضاً فإنه قد تبيّن في العلم الطبيعي أن هاهنا موضوعاً غير مصور بالذات وليس يمكن في مثل هذا أن يكون له موضوع ، وإلا كان هو ذا صورة . وإذا كان الموضوع الأول والصورة الأخيرة اللذان هما طرفان متناهيان في محسوس محسوس فما بينهما ضرورة متناهٍ فإنه من المحال أن تفرض أشياء متناهية من أطرافها وهي غير متناهية من أوساطها إذ كان هذا الوضع يناقض نفسه لأن ما هو غير متناه هو غير متناه من جميع الجهات لا من جهة ما دون جهة ، وهذا بيّن بالتأمل .

وأما السبب الذي هو الغاية فبيّن أيضاً من أمره أنه ليس يمر إلى غير نهاية . فإن هذا الوضع يعود برفعه لأنه إذا كانت الحركة والسعي إلى غير نهاية وغير نهاية طريق غير منقض فليس هاهنا شيء يكون نحوه الحركة والسعي ، فهو إذن عبث وباطل وإنما ليس يمتنع هذا في الأشياء التي وجود الغاية فيها تابع للحركة ، بل وفي الأشياء التي لها غايات من حيث هي موجودة فقط ، مما ليس شأنها أن تتغيّر وهي الأمور التي ليست في هيولى .

وأما أمر الصورة فقد يلوح أيضاً أنها ليس يمكن أن تمر إلى غير

نهاية . أما الصور الهيولانية التي في واحد واحد من أجزاء العالم فالأمر في ذلك بيّن بالوجه الذي تبيّن به تناهي الموضوعات . فإنه ليس يمكن أن يوجد في الشيء المتناهي صور لا نهاية لها كما ليس يمكن أن يوجد فيه موضوعات لا نهاية لها . وكذلك يظهر هذا المعنى في العالم بأسره ، فإنه لما كانت أجزاؤه البسائط بعضها كالصور لبعض على ما لاح في العلم الطبيعي لم يمكن أن تمر أجزاؤه البسيطة إلى غير نهاية من جهة ما بعضها كمالات لبعض ، كما ليس يمكن في الكمالات أن تمر إلى غير نهاية .

ومثال ذلك أن الأرض إنما وجدت من أجل الماء والماء من أجل الهواء والهواء من أجل النار والنار من أجل الفلك ، وليس يمكن في مثل الاستكمال مرور إلى غير نهاية . وكذلك متى أنزلنا صوراً غير ذات هيولى بعضها كمالات لبعض نبيّن تناهيها بهذا البيان أعني من الجهة التي تبيّن بها تناهي السبب الغائي فقد لاح من هذا القول إن الأربعة الأسباب متناهية ، وإن هاهنا مادة قصوى وفاعل أقصى وصورة قصوى وغاية قصوى .

وأما هل السبب الأقصى في واحد واحد منها هو واحد أم قد يوجد منه أكثر من واحد ، فقد يمكن أن يبيّن ذلك هاهنا . أما المادة الأولى فقد لاح من أمرها في العلم الطبيعي أنها للكائنة الفاسدة واحدة ، وبذلك أمكن أن تستحيل البسائط بعضها إلى بعض . وأما الفاعل الأقصى فإنه لو وجد منه أكثر من فاعل واحد للزم ضرورة أن يكون اسم الفاعل يقال عليهما إما بتواطؤ وإما بنسبة إلى معنى تشترك فيه . فإن كان اسم الفاعل يقال عليهما بتواطؤ ، فهنالك جنس تشترك فيه فيكون الفاعل الأقصى ذا هيولى وقد لاح في العلم الطبيعي امتناع

ذلك ، وأعني بالفاعل المحرك الأقصى . فإن قيل عليها بنسبة إلى شيء واحد سواء كانت نسبتها إليه في مرتبة واحدة أو متفاوتة فذلك الشيء الذي ينسب إليه هو الفاعل الأول الذي به صار كل واحد منها فاعلاً ، فهي إذن معلولة . وليس واحد منها فاعل أقصى فمن هذا يلزم ضرورة أن يكون الفاعل الأقصى واحداً . وكذلك يظهر الأمر في السبب الغائي والصوري بهذا البيان بعينـه ، أعني أن الأقصى منها يلزم أن يكون واحداً بالعدد . وإذ قد لاح أن هاهنا أسباباً قصوى أربعة بالعدد فلننظر هل يمكن أن نجد لكل واحد منها الأسباب الباقية أو بعضها .

فنقول أما المادة الأولى فقد تبيّن من أمرها في العلم الطبيعي أنها غير مصورة ، ولذلك ليس يمكن أن يكون لها فاعل إذ الفاعل إنما يعطي المفعول الصورة . وأما أن لها غاية فواجب ضرورة وهي الصورة ، وإلا وجد ما شأنه ألا يوجد . وأما الفاعل الأقصى فمن جهة ما يلزم أن يكون أزلياً يجب أن لا يكون ذا هيولى . وأما أنه ذو صورة فواجب أيضاً . وأما هل يكون له سبب غائي ففيه نظر ، وذلك أنا متى أنزلنا له سبباً غائياً فهو غير معلول ضرورة عنه ، إذ كانت الغاية أشرف من الفاعل . ولأنه ليس في مادة فالغاية إذن فقط هي سبب وجوده . ولا ناقد أنزلناه أنه فاعل للغاية فهو إذن لهـا سبب فيكون هـو سبباً لذاته ، وليس يلزم هذا في الأمور الهيولانية ، فإن الفاعل إنما هـو سبب للغاية من جهة أنها متكوّنة أو في مادة ، وهي له سبب من جهة أنها غاية . وإذا كان هـذا ممتنعاً ولم يبقَ إلا أن تكـون غايتـه ذاته كالعالم الذي غايته في التعليم أن يفيض الخير فقط ، والناموس الذي يحـرك الناس إلى الفضيلة من غيـر أن يكتسب من ذلـك فضيلة . وكذلك أيضاً يظهر الأمر في الصورة الأولى أنها ليس لها فاعل ، إذ

كان لو كان لها فاعل لم تكن صورة قصوى لأنها كانت تكون متقدمة الوجود عند الفاعل ، وأبعد أن تكون ذات مادة . وإذا لم يكن لها فاعل فهي والفاعل الأقصى واحد بالموضوع ، لأنـا متى أنزلنـاهما اثنين بالعدد لزم أن يكون معلولة عن الفاعل أو الفاعل معلول عنها من جهة ما هو ذو صورة ، فليس يكون فاعلاً أو لا . وكذلك أيضاً يجب أن لا يكون لها غاية لأن الغاية ذات صورة فتكون هنا صورة أقـدم منها ، فلا تكون هي صورة قصوى . وإذا كان ذلك كذلك فغايتها ذاتها . ولذلك ليس يمكن أن نضع الغاية الأولى غير الفاعل الأول وغير الصورة الأولى ، وذلك أن الصورة الأولى على ما تبيّن من هذا القول والفاعل الأقصى واحد بالموضوع ، وليس يمكن على ما قلنا أن يكون للفاعل الأقصى غاية غير ذاته . فقد تبيّن من هذا القول إن جميع الأشياء ترتقي إلى سبب واحد هو الغاية والفاعل والصورة ، وسنبيّن هذا بطريق أخص فيما بعد إن شاء الله تعالى . وهنا انقضت المقالة الثالثة ، وبتمامها تم الجزء الأول من هذا العلم والحمد لله كثيراً دائماً .

المقالة الرابعة

قد قيل فيما سلف أن الموجود يقال على جميع المقولات العشر وأنه يقال على الجوهر بتقديم وعلى سائر المقولات بتأخير ، وأن الجوهر هو السبب في وجود سائر المقولات . وقد قيل أيضاً هنالك أن الجوهر المحسوس ينقسم إلى مادة وصورة هما أيضاً جواهر من جهة ما هو منقسم في الوجود إليهما وبهما قوامه . وأن سائر المقولات قوامها بمقولة الجوهر وأنه ليس لكليات هذه الأشياء ومقولاتها وجود خارج النفس ، ولا الكليات سبب في وجود جزئياتها المحسوسة بل الصورة الجزئية والمادة الجزئية هما السببان فقط في وجود الجوهر المشار إليه . وأن الشخص إنما هو فاعله شخص آخر مثله بالنوع أو شبيه، وأن الصورة الكلية والمادة الكلية ليس لهما كون ولا فساد فهذا هو مقدار ما انتهى إليه بالقول المتقدم من معرفة مبادىء الوجود . ولما كانت هذه الصناعة إنما نظرها في أن ينسب الموجود إلى أقصى أسبابه الأول فقد ينبغي أن ننظر هل في تلك المبادىء التي لاح وجودها في الجوهر المحسوس ، أعني المادة والصورة كفاية في وجود الجوهر المحسوس ، حتى لا يكون هاهنا جوهر مفارق هو السبب في وجود الجوهر المحسوس أم هاهنا جوهر مفارق هو السبب في وجود الجوهر المحسوس دائماً بالفعل ، وإن كان فأي وجود

وجوده وعلى كم وجه يقال إنه مبدأ للجوهر المحسوس . وأيضاً فكما لاح في العلم الطبيعي أن المواد تنتهي إلى مادة أولى موجـودة في الشيء فهل تنتهي الصورة إلى صـورة أولى موجـودة في الشيء أو مفـارقة ، وكـذلك الأمـر في الغايـة الأولى وفي الفاعـل الأقصى ، والسبيل الأخص بالوقوف على هذا الطلب هو أن نضـع هاهنا على جهة المصادرة ما تبيّن في العلم الطبيعي من وجود محركين لا في هيولى ، وقد ينبغي أن نذكر بذلك هاهنا على عادتهم إذكاراً لا أن من شأن هذا العلم أن يبيّن ذلك .

[المحرك والمتحرك]

فنقول إنه قد تبيّن في العلم الطبيعي أن كل متحرك هاهنا فله محرك وأن المتحرك إنما يتحرك من جهة ما هو بالقوة والمحرك يحرك من جهة ما هو بالفعل ، وإن المحرك إذا حَرَّك تارة ولم يُحرِّك أخرى فهو مُحَرَّك بوجه مـا إذ توجـد فيه القـوة على التحريـك حين ما لا يُحرِّك ، ولذلك متى أنزلنا هاهنا المحرِّك الأقصى للعالم يحرِّكه تارة ولا يحرِّك أخرى لزم ضرورة أن يكون هناك محرِّك أقدم منه فلا يكون هو المحرك الأول ، فإن فرضنا أيضاً هذا الثاني يحرك تارة ولا يحرك أخرى لزم فيه ما لزم في الأول ، فباضطرار إما أن يمر ذلك إلى غير نهاية أو ننزل أن هاهنا محركاً لا يتحرك أصلاً ولا من شأنه أن يتحرك لا بالذات ولا بالعرض . وإذا كان ذلك كذلك فهذا المحرك أزلي ضرورة والمتحرك عنه أيضاً أزلي الحركة لأنه إن وجد متحركاً بالقوة في حين ما عن المحرك الأزلي ، فهنالك ضرورة محرك آخر أقدم من المحرك الأزلي ، ولهذا لم يكن في المحرك الذي تبيّن وجوده في السادسة عشر من الحيوان كفاية في أن يحرك دون محرك الكل . وإذا لاح أن هاهنا حركة أزلية وكان ليس يمكن أن توجد حركة أزلية ما خلا

النقلة دوراً على ما تبيّن في العلم الطبيعي ، فمن البيّن أنه يجب عن هذا أن يكون هاهنا حركة نقلة أزلية وليس يظهر بالحس شيء بهذه الصفة ما خلا حركة الجسم السماوي ، فإذن حركة هذا الجرم ضرورة هي الحركة الأزلية ومحركه هو المحرك الأزلي الذي تبيّن وجوده بالقول .

وقد يظهر أيضاً وجود حركة أزلية متصلة من جهة الزمان وذلك أن الزمان على ما تبيّن لاحق من لواحق الحركة والزمان ليس يمكن فيه أن يكوّنه ولا مَن هو في غاية القحة ، وذلك أنا متى أنزلناه متكوناً فقد وجد بعد أن كان معدوماً ، وقد كان معدوماً قبل أن يوجد . والقبل والبعد أسماء لأجزاء الزمان ، فإذا الزمان موجود قبل أن يوجد ، وأيضاً فإن كان الزمان متكوناً فسيوجد آن مشار إليه لم يكن قبله زمان ماض ، وهو ممتنع أن يتخيل آناً مشاراً إليه بالفعل وحاضراً لم يتقدمه ماض فضلاً أن يتصوره هذا إذا تخيّل الزمان على كنهه . وإنما يمكن أن نغلط في ذلك متى تخيّلنا الزمان بمحاكيه وهو الخطأ . فإن الخط من حيث له وضع وهو موجود بالفعل فالواجب فيه أن يكون متناهياً فضلاً عن أن يكون ممكناً فيه تصور التناهي ، فمتى تصورنا الزمان أيضاً بهذه الجهة كأنه خط مستقيم امتنع عليه عدم التناهي ، وهذا النحو من التغليط هو داخل من المواضع المغلطة تحت موضع النقلة والإبدال .

وقد أطال أبو نصر في هذا المعنى في الموجودات المتغيّرة ، وإذا كان هذا هكذا وظهر أن الزمان متصل أزلي فهو ضرورة تابع لحركة أزلية متصلة واحدة ، إذ كانت الحركة الواحدة بالحقيقة هي المتصلة وإذا كان هنا حركة أزلية فهنا ضرورة محرك أزلي واحد ، إذ

لو كان كثيراً لم تكن الحركة الواحدة متصلة . فأما أن هذا المحرك غير ذي هيولى فقد يظهر ذلك من أن تحريكه في الزمان إلى غير نهاية وكل محرك في هيولى فهو ضرورة ذو كم ، أي جسم أو في جسم ، وكل قوة في ذي كم ، أعني جسماً فهي منقسمة بانقسام ذي الكمية وتابعة لها في التناهي أو عدم التناهي على ما تبيّن في العلم الطبيعي سواء فرضت هذه القوة شائعة في الجسم ومنطبعة فيه كالحرارة في النار والبرودة في الماء أو كان لها تعلق ما أي تعلق اتفق بالهيولى ، أعني تعلقاً ضرورياً في وجودها كالحال في النفس ، ولما كانت الصور الهيولانية لا يمكن أن توجد ذوات كمية غير متناهية على ما تبيّن في العلم الطبيعي وجب أن لا توجد قوة هيولانية غير متناهية التحريك . وهذا كله قد تبرهن في العلم الطبيعي فليؤخذ من هنالك وقد يمكن أن نبيّن هذا المعنى من أمر هذا المحرك هاهنا ببيان آخر .

فنقول إن المحرك الأول الذي من أجله يتحرك الجرم السماوي إن وضعناه ذا هيولى لزم أن يكون في موضوع غير الموضوع المتحرك عنه وإن يكون من خارج . وإذا كان ذلك كذلك فإما أن يحرك هذا الجسم الجسم السماوي من جهة تصوره له وتخيله كالحال في الحيوان أو يحركه بقوة طبيعية فيه كالحال في الأين ، لكن هذا أيضاً تبيّن امتناعه فلننزل أن حركة هذا الجرم السماوي إنما هو تشوق الميل فقط لأن لقائل أن يقول ذلك ، وليس يكفي في رد ذلك ما يقوله ابن سينا من أن حركة الميل إنما تكون من حال غير طبيعية إلى حال طبيعية ، فإن ذلك إنما هو موجود لميل الأجسام التي حركاتها حركة مستقيمة ، ولذلك السكون لهذه الأجسام هو كالطبع . وأما الحركة لها فبضرب من العرض ، وأما ميل هذا الجرم فقد تبيّن أنه متشابه من جميع الوجوه إذ كان حول الوسط . ولذلك ما قيل إنه ليس يمكن فيه

السكون فهذا أحد ما يمكن أن يظن أنه سبب حركة هذا الجرم ، لكن متى أنزلنا أن هذا الجرم ليس يمكن فيه أن يكون غير متنفس ظهر امتناع هذا. فأما من أين يظهر فيه أنه متنفس فيما أقوله، وذلك أن هذا الجرم يظهر من أمره أنه في حركة دائمة . ولذلك يجب إما أن يكون يشتاق الحركة نفسها أو لازم الحركة وهي العناية بما هاهنا أو الأمرين جميعاً . فإنه ظاهر من أمره أنه ليس يشتاق نهاية الحركة وإلا فقد كان يسكن ، وكل ما يشتاق الحركة نفسها أو لازم الحركة فهو متنفس ومتشوق عن تصوره لأن الحركة فعل للنفس ولولا النفس لم يوجد إلا المتحرك فقط .

وقد تبيّن هذا مما يقوله الإسكندر وذلك أنه ليس يمكن أن يكون الأفضل من المتنفس غير متنفس . فأما أنه أفضل من المتنفس فلأنه هو المدبر له والمتقدم عليه تقدماً طبيعياً . وأيضاً فإنه أزلي والأزلي أفضل من غير الأزلي بل يظهر أنه متصور لما هاهنا ، وإلا فما كان يمكن أن يعتني بالأشياء التي هاهنا هذه العناية ولذلك ما عظمته القدماء ورأوا أنها الآلهة .

وإذا كان ذا نفس فهو إنما يتحرك من جهة الحس أو التخيل أو التصور الذي يكون بالعقل ، لكن من الممتنع عليه أن تكون له حواس لأن الحواس إنما وضعت في الحيوان من أجل السلامة ، وهذا الجرم قد تبيّن من أمره أنه أزلي ، وكذلك الأمر في التخيل فإنه أيضاً وضع في الحيوان من أجل السلامة . وأيضاً فإنه ليس يمكن أن يكون تخيل دون حس ولو كانت حركة هذا الجرم عن الحواس أو عن التخيل لم تكن حركته واحدة متصلة ، وإذا كان ذلك كذلك فلم يبقَ أن تكون حركته أي عن الشوق الذي يكون عن التصور بالعقل ، لكن متى أنزلنا هذا التصور جسماً كأنك قلت الأشياء التي هاهنا أعني التي

دون فلك القمر وجب أن يكون الأشرف كماله بالأخس وذلك محال . وأيضاً فإنه ليس يمكن أن نضع سبب حركة تصوره لجسم آخر سماوي أشرف منه لأنه يلزم في إعطاء سبب حركة ذلك الجسم ما يلزم في هذا الجسم بعينه فيلزم أن تمر الأجسام السماوية إلى غير نهاية . وإذا كان ذلك كذلك فامتنع أن يتحرك هذا الجسم السماوي نحو جسم آخر سواء فرضت ذلك الجسم أشرف أو أخس فلم يبقَ أن يتحرك إلا عن متشوق هو أشرف منه وهو الشيء الذي وجوده هو الخير بإطلاق ، فإن المتشوق هو الخير .

وواجب أن يكون الخير الذي يتشوقه أفضل المتشوقات وأتم الخيرات ، ويعاضده على هذه الحركة النفسانية الميل الذي له بالطبع لأنه لا تمانع بين ميل هذا الجسم وحركته النفسانية على ما تبيّن في العلم الطبيعي ، فهذا أحرى ما يمكن به أن يبرهن أن هذا المحرك ليس في هيولى . والطريق الأخص الأوثق هو الذي سلكناه أولاً وهي طريقة أرسطو ، فلذلك ما هو الأولي أن نضع هاهنا وضعاً جميع هذه الأشياء وتسلمها من صاحب علم الطبائع .

والذي ينبغي أن ننظر فيه هاهنا من أمر هذه المبادىء إذا تسلم وجودها بهذه الصفة ، أعني من جهة ما ليست في هيولى أن يقال (آ) أي وجود وجودها (ب) وكم عددها (ج) وكيف نسبتها إلى الجوهر المحسوس ، أعني بكم جهة هي له مبدأ ، فإن المبادىء يقال على أشياء كثيرة (د) . وأيضاً ننظر كيف نسبة بعضها إلى بعض في الوجود ، أعني هل بعضها متقدم على بعض أم هي مطلقة بعضها من بعض ، أعني أن لا يكون بعضها أسباباً لبعض ، وإن وجد بعضها أسباباً لبعض فعلى كم وجه يكون سبباً . وأيضاً نعرف الأشياء التي

تشترك فيها وكيف تشترك وتميّز جهة تفاضلها في ذلك الشيء المشترك ، هذا إذا وجد بعضها أسباباً لبعض ، وإذا كانت أسباباً فعلى كم جهة يكون سبباً والأشياء التي تشترك فيها هي مثل إن كل واحد منها عقل ومدرك ذاته وجوهر وحي وواحد وغير ذلك من الأشياء التي ستظهر بعد .

وبالجملة فينبغي أن ننظر هاهنا في هذا الجزء على النحو الذي نظرنا في الجزء المتقدم ، فإنه كما قيل هنالك في نسبة الموجودات المحسوسة من جهة ما هي موجودة بعضها إلى بعض ، أعني من قبل الأول منها إلى الأول ، وفي نسبة الأشياء التي تتنزل منها بمنزلة اللواحق . كذلك ينبغي أن ننظر هاهنا في هذا النوع من الوجود ثم يقال في نسبة ذلك الوجود المحسوس وفي نسبة لواحقه إلى هذا الوجود المعقول ، فإنا متى فعلنا هذا الفعل نكون قد أحطنا علماً بالموجودات بما هي موجودات وبأقصى أسبابها .

وهذا الجزء من النظر هو الذي تضمنته من مقالات أرسطو في هذا العلم المقالة الموسومة بحرف اللام ، وهو بيّن مما قيل إن المعرفة بهذا الجزء تجري مجرى التمام والكمال للجزء الأول من هذا العلم . وإذ قد تبيّن من هذا القول ما غرض هذا النظر في هذا الجزء من العلم وما مطلوباته ، فقد ينبغي أن نشرع في شيء شيء منها .

فنقول أما إن المبادىء التي بهذه الصفة أكثر من مبدأ واحد فذلك لاح في العلم التعاليمي النجومي ، فإن المحرك الذي قلنا قبل في إثباته هو غير المحرك الذي تبيَّن وجوده في السادسة عشر من كتاب الحيوان ، إذ كان ذلك متقدماً بالطبع على هذا .

وذلك أن هذا الثاني مفتقر في تحريكه إلى ذلك الأول فإنه لولا

إعداد الأول له موضوعاتها التي فيها يفعل لما فعل شيئاً على ما لاح في العلم الطبيعي ، وهذا الأول غير مفتقر في تحريكه إليه . وأيضاً فإنه يظهر بالحس هنالك حركات كثيرة للجرم السماوي وكأنها حركات جزئية للمتحرك الحركة العظمى ، كما أن أفلاكها أجزاء أو كالأجزاء أو كان جزءاً للفلك الأعظم . وقد تبيّن في العلم الطبيعي أنها من جوهر واحد وليس لها ضد فجميعها إذن ضرورة أزلي . وأيضاً فأجزاء الأزلي أزلية لأنه قد تبيّن أن هذه الحركة الواحدة ، أعني اليومية أزلية . وإذا كانت هذه الأفلاك التي هي أجزاء للجرم الأعظم أزلية فحركاتها ضرورة أزلية ومحركوها أيضاً بهذه الصفة ، أعني أزليين وهم من جنس محرك الكل . فأما أي عدد عدد هذه الحركات والأجسام المتحركة بها فليتسلم ذلك هاهنا من صناعة النجوم التعاليمية ، ولننزل من ذلك ما هو الأشهر هاهنا في وقتنا وهو الذي ليس فيه خلاف بين أهل هذه الصناعة من لدن بطلميوس إلى زماننا ونترك منها ما بينهم فيه خلاف إلى مَن هو من أهل تلك الصناعة . وأيضاً فإن كثيراً من أمر هذه الحركات لا يمكن أن يوقف عليها إلا بأن تستعمل في ذلك مقدمات مشهورة ، إذ كان كثير من هذه الحركات تحتاج في الوقوف عليها إلى دهر طويل يستغرق العمر الإنساني مرات كثيرة ، والمقدمات المشهورة في الصناعة هي التي ليس بين أهلها فيها خلاف فلذلك اعتمدنا أمثال هذه المقدمات هاهنا .

فنقول إن الذي اتفق عليه من حركات الأجرام السماوية هي ثمان وثلاثون حركة ، خمس خمس للكواكب الثلاثة العلوية ، أعني زحل والمشتري والمريخ ، وخمس للقمر ، وثمان لعطارد ، وسبع للزهرة وواحدة للشمس ، على أن يتوهم سيرها في فلك خارج

المركز فقط لا في فلك تدوير وواحـدة للفلك المحيط بالكـل وهو الفلك المكوكب .

فأما وجود فلك تاسع ففيه شك ، فإن بطلميوس ظنّ أن هاهنا حركة بطيئة لفلك البروج غير الحركة اليومية يتم دورها في آلاف من السنين .

وآخرون رأوا أنها حركة إقبال وإدبار وهو الرجل المعروف بالزرقال من أهل بلادنا هذه وهي جزيرة الأندلس ومَن تبعه منهم ووضعوا لذلك هيئة تلزم عنها هذه الحركة ، وإنما دعـاهم إلى إثبات هـذه الحركة أنهم رصدوا عودات الشمس إلى نقط معلومة من فلك البروج فوجدوها تختلف ، وآخرون رأوا أن هذا الاختلاف قد يكون لمزيد حركة أو حركات في فلك الشمس وآخرون رأوا أن ذلك لخلل في الآلات أو لتقصير الآلات أنفسها عن درك ذلك على كنهه فيها .

وبالجملة فيبعد عندي أن تلفي هاهنا فلكاً تاسعاً غير مكوكب ، لأن الفلك إنما هو من أجل الكوكب ، وهو أشرف أجزائه . ولذلك كلّما كثرت هذه الكواكب فيه كان أشرف ، وقد صرح بذلك أرسطو والفلك المحـرك الحركـة العظمى هـو أشرف الأفـلاك . فلهذا مـا استبعدنا أن يكون غير مكوكب بل هو عندي ممتنع ، فهذا هو أحد ما ينبغي أن نتحفظ به عند الفحص عن سبب هذه الحركة ، وقد خرجنا عمّا كنّا بسبيله فلنرجع إلى حيث كنا .

فنقول إنه متى أنزلنا عدد هذه الحركات هذا العدد لزم ضرورة أن يكون عدد المحركين بعددها ، وذلك أن كل حركـة منها فـإنما تكون عن تشوق خاص لها ، والتشوق الخاص إنما يكون إلى متشوّق خاص ؛ هذا متى أنزلنا أن المحرك لجميع الأفلاك في الحركة اليومية

محرك واحد . وأما متى توهمنا هذه الحركة على أن لكل واحد من هذه الأفلاك فيها محرك خاص فإنه يكون مبلغ عدد المحركين خمسة وأربعين . وقد يظن في بادىء الرأي أن هذا هو الذي يذهب إليه أرسطو . وأما الإسكندر فصرح بخلاف ذلك في مقالته المشهورة بمبادىء الكل ، وجعل المحرك لجميع الأفلاك في هذه الحركة اليومية محركاً واحداً . فأما أي الأمرين هو الأولى والأليق ففي ذلك لعمري موضع نظر . فإنه متى أنزل لكل كوكب من الكواكب السبعة فلكاً يخصه عليه يتحرك هذه الحركة ، أعني اليومية ، وذلك على ما جرت به عادة أهل التعاليم فالأولى أن نضع لكل واحد منها في هذه الحركة ، أعني اليومية محركاً خاصاً ، وإلا فتكون الطبيعة قد فعلت باطلاً . فإن وضعنا فلكاً لا تكون عليه حركة خاصة عبث لكن متى أنزلنا أن الأمر أيضاً هكذا لم تكن هذه الحركة اليومية واحدة بالحقيقة ، إذ ليس تكون عن محرك واحد بل إن اتفق فيها أن تساوت في الزمان فقط ، وهي في أنفسها حركات كثيرة على مسافات مختلفة وعن محركين مختلفين ، فتكون على هذا الوضع واحدة بضرب من العَرَض . فإن المتحركات المختلفة في السرعة والبطؤ التي تكون حركاتها واحدة بالذات وفي زمان واحد إنما يوجد ذلك لأجزاء الكرة فقط . وما بالعرض إذا كان ممتنعاً وجوده دائماً أو أكثرياً في الأشياء التي هاهنا ، فكم بالحري أن يمتنع على الأجرام السماوية .

وإذا كان هذا كله كما وصفنا فالحركة الواحدة بالذات إنما تكون بمتحرك واحد ، والمتحرك الواحد إنما يتحرك عن محرك واحد ، ولذلك الأولى أن نتوهم أن الفلك كله بأسره حيوان واحد كري الشكل محدّبه محدب الفلك المكوكب ومقعّره المقعر المماس

لكرة النار له حركة واحدة كلية ، والحركات الموجودة فيه لكوكب كوكب حركات جزئية ، وأن الحركة العظمى منه تشبه حركة النقلة في المكان للحيوان والجزئيات منها تشبه حركة أعضاء الحيوان . ولذلك لم تحتج هذه الحركات إلى مراكز عليها تدور كالأرض للحركة العظمى ، فإن أكثر هذه الحركات تتبيّن في التعاليم أن مراكزها خارجة عن مركز العالم وأنه ليس بعدها من الأرض بعداً واحداً ، وعلى هذا فليست بنا حاجة إلى أن نتخيل أفلاكاً كثيرة مركزها مركز العالم وأقطابها أقطاب العالم منفصلة بعضها عن بعض ، بل نتوهم بين الأفلاك الخاصة لكوكب كوكب أجساماً كأنها ليست منفصلة بعضها من بعض ولا لها حركة بالذات ، بل من جهة ما هي أجزاء الكل ، وأن على هذه الأجسام تتحرك الكواكب الحركة اليومية . فإن هذا ليس يعرض عن وضعه محال ، فإن الحاجة التي اضطرب أصحاب التعاليم إلى وضع فلك فلك في كل واحد من الكواكب السبعة عليها تتحرك الحركة اليومية غير الأفلاك الخاصة بحركاتها ، إنما هي أنه امتنع عندهم أن يتحرك متحرك واحد حركتين مختلفتين وهو متحرك واحد على عظم واحد ، وهذا بعينه يتهيأ على هذا الوضع الذي تصورناه . فإن هذه الأفلاك تتحرك حركاتها الخاصة بها على أفلاكها الخاصة بها ، والحركة المشتركة على أنها أجزاء الجسم الأعظم لا على أن لتلك الأجزاء حركة بذاتها بل من جهة ما هي جزء . فأما كيف تستتبع هذه الأجزاء بعضها بعضاً عن محرك واحد وهي منفصلة وكيف لا تتفارق فقد قلنا في ذلك في السماء والعالم .

وأما هل يمكن أن نضع المحركين أقل عدداً من هذا العدد مثل ما توهمه بعضهم ، وذلك أن نفرض لكل فلك محرك واحد فقط

يكون أول شيء يتحرك عليه الكوكب ، ثم تفيض من الكوكب قوى بها تلتئم سائر الحركات التي تخص ذلك الكوكب ، والتي هي من أجله ، فذلك ممتنع مما تقدم من قولنا ومما سيتلو .

وذلك أن تحرك هذه الأفلاك إذا أنزلنا أنه إنما يكون عن تصور الأشياء لا في هيولى فمن البيّن أن سائر الحركات الموجودة لكوكب كوكب ليس تكون عن تصور الكوكب ولا عن الاشتياق إليه ، كما تبيّن من قولنا ؛ ولا أيضاً هاهنا قوى تفيض من الكوكب إلى سائر أجزاء أفلاكه ، إذ كان ليس يوجد لها من أجزاء النفس إلا النوع الذي يكون بالتصور العقلي . وأما هل يمكن أن يكون عدد هذه الجواهر أكثر من عدد هذه الحركات السماوية فذلك ليس بممتنع ، لكن متى أنزلنا إن مبدأ موجوداً من هذه المبادىء غير هذه التي عدّدناها فيلزم أن يكون لذلك المبدأ فعل ما يخصه . أما أن يكون مبدأ لواحد من هذه المبادىء أو لجميعها على ما سنبيّن بعد من أمر المبدأ الأول .

وأما أن يكون مبدأ لبعض الأشياء التي ما دون فلك القمر كالحال في العقل الفعّال فإنه ممتنع أن يوجد مبدأ من هذه المبادىء الشريفة ليس له فعل . فإن ذات النار ليس يمكن ألا يصدر عنها إحراق ، وهذه المبادىء فعالة بالطبع ، كما أن الشمس مضيئة بالطبع . وأيضاً لو وجد فيها مبدأ ليس له فعل لكانت الطبيعة قد فعلت باطلاً ، وإن كان ليس وجودها على القصد الأول من أجل أفعالها ، بل بالقصد الثاني على ما سنبيّن . لكن الأمر في ذلك واحد ، أعني أن لا يوجد منها مبدأ عاطل . ولهذا ما ينبغي أن يجزم القول هاهنا على أن عددها متناه ، وأنه لا يمكن أن توجد مبادىء ليست فاعلة .

وإذ قد تبيّن هذا من أمر وجود هذه المبادىء فلننظر أي وجود

وجودهم ، وعلى أي جهة هم محركون وعلى كم نحو هم مبادىء لهذه الأجرام المحسوسة الإلّهية ، والسبيل إلى الوقوف على ذلك هو أن نضع هاهنا ما تبيّن في علم النفس . فإن أكثر المبادىء التي تستعمل هاهنا هي مأخوذة من ذلك العلم ولا سبيل بوجه إلى معرفة هذا الجنس من الوجود بما يخصه إلا بعد المعرفة بذلك العلم ، ولذلك قيل في الشرائع الإلّهية (إعرف ذاتك تعرف خالقك) .

فنقول إنه قد تبيّن في ذلك العلم أن للصور وجودين وجود محسوس أو شبيه بالمحسوس وهو الوجود الذي لها من حيث هي في هيولى ووجود معقول وهو لها من حيث تجرد عن الهيولى . فلذلك إن كانت هاهنا صور الوجود لها إنما هو من حيث أنها ليست في هيولى فبالضرورة أن تكون عقولاً مفارقة ، إذ كان ليس للصور بما هي صور وجود ثالث .

وإذ قد تبيّن أن الوجود لهذه المحركات إنما هو من حيث هي عقول فلننظر على أي جهة تحرك الأجسام السماوية وليس هنا وجه إلا على جهة التصور بالعقل الذي يتبعه الشوق كما يحرك صورة العاشق المعشوق . وإذا كان ذلك كذلك فالأجرام السماوية ذات عقول ضرورة ، إذ كانت متصورة وهذا برهان سبب ووجود . ولأن الحركة إنما تكون مع شوق فهي ضرورة ذات شوق نطقي وليس لها من أجزاء النفس إلا هذا الجزء فقط ، فإنه ليس يمكن أن توجد للأجرام السماوية حواس ، فإن الحواس إنما جعلت في الحيوان لموضع سلامته ، وهذه الأجرام أزلية ولا لها أيضاً القوى المتخيلة على ما يزعم ذلك ابن سينا . فإن القوى المتخيّلة ليس يمكن أن توجد دون الحواس على ما تبيّن في علم النفس .

والمقصود بالقوى المتخيّلة إنما هو ليتحرك بها الحيوان عن المحسوسات بعد غيبتها ، وذلك أيضاً في الأكثر لمكان السلامة . وأيضاً لو كان الأمر في الأجرام السماوية على ما يقوله ابن سينا من أنها تتخيّل الأوضاع التي تتبدل عليها لم تكن حركتها واحدة متصلة لتعاقب اختلاف الأمور المتخيلة واختلاف أحوال فيها ، وإنما الأوضاع بضرب من العرض وبإضافة بعضها إلى بعض ، وذلك أن الميل الذي يكون لحركة الشمس إنما هو شيء حادث عن وضع فلكها من الفلك الأعظم . وإذا امتنع أن يكون لهذه الأجرام تخيل فليس لها حركات جزئية ، وإنما حركتها واحدة ومتصلة على الجهة التي أقول . وذلك أنها إذا تصورت الخير الذي كمالها في تصوره تشوقت أن تتشبه به في الكمال وذلك أن تحصل من وجودها على أفضل الأحوال التي هي ممكنة فيها . ولما كان أن تكون متحركة أفضل من أن تكون ساكنة ، إذا لحركة حياة ما للأشياء الطبيعية كانت في حركة دائمة ، وليس ذلك على أن تصورها من أجل الحركة . إذ لو كان ذلك كذلك لكان الأفضل من أجل الأخس ، بل على أن الحركة لازمة عن ذلك الكمال وتابعة له كما يتبع الإحراق صورة النار ، وكما أنا إذا حصلنا على الكمال الأخير فالأفضل لنا أن نفيد غيرنا من ذلك الكمال بقدر الممكن فيه ، لا أن كمالنا هو من أجل التغيّر . كذلك الحال في الأجرام السماوية مع ما دونها ، وسنبيّن هذا فيما بعد .

فقد لاح من هذا القول أي وجود وجود هؤلاء المحركين وعلى أي جهة تحريكهم ، ومن هذا تبيّن أنهم ليسوا محركين فقط للأجرام السماوية بل ومعطون لها صورها التي هي بها ما هي ، لأنا متى رفعنا تلك لم توجد صور الأجرام المستديرة كما أنا لو رفعنا العقل الذي

بالفعل لم يكن الكمال الأقصى لنا موجوداً ، ولذلك هي من هذه الجهة فاعلة لها بوجه ما إذ كان الفاعل هو الذي يعطي جوهر الشيء سواء كان فعله دائماً أو منقطعاً ، والأفضل أن يكون دائماً ، كما أنها من أجزاء صور لها فإن صور الأجسام السماوية ليست شيئاً أكثر مما يعقل من تلك ، ولأنها أيضاً كما قلنا يتحرك عنها على جهة الشوق فهي لها غايات . وإذا كان ذلك كذلك فهذه المبادىء تنزل من هذا الوجود المحسوس منزلة الصورة والفاعل والغاية ، ولذلك ليس صدور الوجود المحسوس عنها على أنها من أجله بل هو من أجلها كما تبيّن من هذا القول . وإذا كان ذلك كذلك فلم يبقَ أن يكون صدوره عنها إلا على القصد الثاني ، وعلى نحو ما نقول في الناموس إنه يفيد الناس الفضيلة لا ليكتسب هو فضيلة في نفسه ، فإنه يظهر أن الموجودات صنفان : صنف إنما أعد ليخدم غيره على أنه غايته ، وصنف يتمّ غيره ويكمّله على أنه رئيس لا على أنه من أجله . وهذان الصنفان موجودان في الملكات والصنائع الإرادية . وإذ قد تبيّن من أمر هذه المفارقات على كم وجه هي مبدأ للجوهر المحسوس وكيف نسبتها إليه فقد ينبغي أن ننظر كيف الأمر في نسبة هذه المبادىء بعضها من بعض وهل هي في رتبة واحدة من الوجود حتى يكون للعالم أكثر من مبدأ واحد . أم بعضها معلول عن بعض ، وكلها ينتهي إلى مبدأ واحد هو الأول في ذلك الجنس والمتقدم على جميعها وسائرها إنما صارت مبادىء بما استفادت من ذلك المبدأ ، وإن كان الأمر على هذا فعلى كم جهة يكون بعضها مبدأ لبعض ويكون الأول مبدأ لجميعها .

فنقول إنه إذا تؤمل الأمر فيها وجد بعضها متقدماً بالشرف على بعض . وذلك أنه يظهر أن المحرك للحركة اليومية أشرف من

جميعها ، إذ كانت كلها متحركة بالعرض عنه وهو غير متحرك عنها . وأيضاً فما حركته أسرع وجرمه أعظم فهو أشرف ضرورة . وإذا تؤمل الأمر في سائرها وجدت تتفاوت في هذا المعنى ، والأشياء المتفاوتة في الفضيلة إذا لم تتفاوت بالنوع ، أعني أن يكون أنواعاً شتى بعضها أفضل من بعض ، فالتغاير الموجود فيها إنما هو من تقدم بعضها على بعض في الشيء الواحد الذي تشترك فيه ، والأشياء التي هذه صفتها بعضها ضرورة معلول عن بعض، والمتقدم في ذلك على جميعها هو العلة القصوى لها ، والسبب في وجود جميعها . وإذا كان هذا هكذا وكان قد لاح أن أشرف هؤلاء المحركين هو المحرك الحركة اليومية فهذا المحرك هو السبب الأقصى لجميعها ، وقد يلوح أيضاً هذا من أن سائر المتحركات تشارك هذا المحرك في حركته وتتحرك عنه فهي إذاً تشترك في تصوره ، فلكل واحد منها تصور عام أي مشترك وخاص له . أما العام فتصور جميعها لهذا المحرك ، وأما الخاص فتصور واحد واحد منها لمحرك محرك . وليس يمكن أن يكون هذا العموم هاهنا نسبته إلى ما يخص واحداً منها نسبة الجنس ، إذ كانت هذه المتصورات غير ذات هيولى بل إنما تكون نسبة إليها نسبة الأشياء المنسوبة إلى شيء واحد هو المتقدم عليها والسبب في وجودها . وأيضاً فإن العام متقدم على الخاص ، فإنه إن ارتفع العام ارتفع الخاص . وإذا لم يكن في هذا التصور العام أن تتقدم تقدم الجنسية فتقدمه لها ضرورة على سائر متصوراتها هو تقدم السببية . وكذلك أيضاً يظهر هذا المعنى في الحركات الكثيرة التي توجد لكوكب كوكب ، فإنه مما كان يظهر من أمر تلك الحركات أنها إنما هي من أجل حركة الكوكب لزم ضرورة أن يكون المحرك لها من أجل حركة الكوكب ، وإلا كانت تكون حركة الكوكب عنها بالعرض .

وإذا كان هذا كله كما وصفنا فكل كوكب توجد لـه أكثر من حركة واحدة ، فالمحركون له معلولون ضرورة عن محرك الكوكب ، والمحركون للكواكب السبعة معلولون عن المحرك للفلك الأعظم ، فهذا هو مقدار ما انتهى إليه بهذا القول من الوقوف على وجود مبدأ أول في هذا الجنس . ولعلّه سيلوح فيما بعد أن هذا المحرك ليس فيه كفاية في أن يكون مبدأ أولاً إذا نظرنا في الأشياء التي تخص واحداً واحداً منها ، وقـد يظهـر بقول أعم ممـا تقدم أن هـذه المفارقـات باضطرار أن تنتهي إلى مبدأ أول وأنها ليست بعضها مطلقة عن بعض حتى لا تكون بينها علقة السبب والمسبب ، وذلك أن اسم المبدأ لا يخلو أن يقال عليها إما بتواطؤ أو باشتراك محض أو بترتيب وتناسب، وهو الصنف من الأسماء التي تدعى بالأسماء المشكّكة ، ومحال أن يقال بتواطؤ لأن الأشياء المتواطئة إنما توجد لها الكثرة من قبل الهيولى وهذه غير ذات هيولى . وكذلك يستحيل أن يقال عليها اسم المبدأ باشتراك محض ، إذ كان قد تبيّن أنها من جنس واحد . وإذا كان ذلك كذلك فلم يبقَ إلا أن يقال عليها اسم المبدأ بتقديم وتأخير ، والأشياء التي تقال بتقديم وتأخير هي ضـرورة منسوبـة إلى شيء واحد هـو السبب في وجود ذلك المعنى لسائرها .

مثال ذلك اسم الحرارة ، فإنه يقال على الأشياء الحارة بنسبتها إلى النار التي هي السبب في وجود الحرارة لسائر الأشياء الحارة ، فمن هنا يظهر أنه يلزم أن نترقى من هذه المبادىء إلى مبدأ واحد ، لكن لا على التخصيص كما لاح من القول المتقدم . وقد يظهر أيضاً هذا المعنى من أنا نرى أفعال هذه الأجرام السمـاوية الصـادرة عن حركاتها متعاضدة على وجود موجود موجود ممّا لدينا وحفظه ، حتى

أنا لو رفعنا واحداً من هـذه الحركـات لاختل وجـود الأشياء وفسـد نظامها . ولذلك ما نرى القمر والكواكب المتحيّرة كأنهـا تخدم في حركاتها الشمس وتتقبل آثارها . ولـذلك إنـا نجد لهـا أبداً أبعـاداً محدودة منها ، أعني في القرب والبعد مسيرات محدودة ، أعني في السرعة والإبطاء على ما تبيّن في علم النجوم التعاليمي . وليس يمكن أن يكون هذا الفعل لها بالعرض ، وإذا كان ذلك كـذلك فهي تؤم ضرورة في حركاتها غاية واحدة . ولأنه ليس وجودها من أجل الأشياء التي هـاهنا فتلك الغـايـة التي تشتـرك فيهـا هي العلة في اتفـاقهـا وتعاضدها على موجود موجود ممّا لدينا . فإن المفعول إذا كان وجوده بأكثر من محرك واحد فإنما يلتئم وجـوده بالـذات لا باشتـراك تلك المحركين في غاية واحدة ، وإلى هذه الإشارة بقوله عز وجل **﴿لـو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾**[١] .

وبالجملة إنما صار العالم واحد المبدأ واحد وإلا كانت الوحدة موجودة له بالعرض أو لزم ألا يوجد ، وبـالجملة الحال في العـالم كالحال في مدينة الأخيار ، فإنها وإن كانت ذوات رئاسات كثيرة فإنها ترتقي إلى رئاسة واحدة وتؤم غرضاً واحداً ، وإلا لم تكن واحدة . وكما أن من هذه الجهة يكون البقاء للمدينة كذلك الأمر في العالم ، ولذلك كانت المدن المنزلية سريعة البوار ، فإن الوحدة لها إنما هي بضرب من العرض . وإذ قد لاح أي وجود وجود هذه المبادىء وكيف نسبتها إلى العالم المحسوس ونسبة بعضها إلى بعض ، فلننظر في الأمور التي تخصّها ولنجعل كما قلنا نظرنـا في ذلك ممّـا تبيّن في علم النفس .

---

(١) الأنبياء ٢١ و ٢٢ .

[العقل والمعقول]

فنقول أما إن كل واحد من هذه المبادىء يعقل ذاته فذلك بيّن من أن العقل منا لمّا كان هذا شأنه ، أعني أنه يعرض له عندما يعقل المعقولات أن يرجع فيعقل ذاته ، إذ كانت ذاته هي نفس المعقولات . ولذلك ما إذا كان العقل هاهنا هو المعقول بعينه فكم بالحري أن يكون الأمر هكذا في هذه العقول المفارقة ، لأن العقل منا إذا كانت هذه خاصته من جهة ما ليس هو منطبعاً في هيولى وإن كان له مع ذلك تعلّق بالهيولى فأحرى أن يكون الأمر كذلك في العقول المفارقة التي ليس لها تعلق بالهيولى أصلاً . ولذلك يكون العقل والمعقول فيها أكثر في معنى الاتحاد ممّا هو فينا . فإن العقل منا وإن كان هو المعقول بعينه ففيه تغاير ما من جهة نسبته إلى الهيولى . وإذ لاح أن كل واحد من هذه العقول مدرك ذاته فلننظر هل يمكن في واحد واحد منها أن يعقل شيئاً خارجاً من ذاته أم لا .

فنقول إنه قد تبيّن في كتاب النفس أن المعقول كمال العاقل وصورته فمتى أنزلنا واحداً منها يعقل غيره فإنما يعقله على أنه يستكمل به ، فذلك الغير متقدم عليه وسبب في وجوده . وكذلك متى أنزلنا واحداً منها معلولاً عن آخر فبالضرورة أن يتصور المعلول علته ، حتى أن هذين المعنيين منعكسان ، أعني أن ما تصور من هذه المبادىء غيره فذلك الغير سبب له ، وما كان له منها سبب فالمسبب متصور له . فإنه ليس يمكن في المسبب أن يتصور ذاته دون أن يتصور ما به قوام ذاته . وقد تبيّن أن كل واحد منها متصور ذاته فباضطرار ما يلزم أن يكون المعلول منها متصور علته . ومن هاهنا يظهر أن بعضها مبادىء لبعض على جهة الصورة والفاعل والغاية على

مـا تبيّن من نسبتها إلى صـور الأجسام المستـديرة ، فـإن النسبتين واحدة .

وكذلك أيضاً ليس العلة فيها من أجل المعلول ، إذ ليس يمكن في الأشرف أن يكون من أجل الأقل شرفاً بل حصول المعلول فيها عن العلة إنما هو شيء تابع لكمال العلة ، كما أن الإحـراق تابـع لجوهر النار .

وإذا كان هذا كله كمـا وصفنا فمن البيّن أنـه ليس يمكن أن يتصور العلة منها معلولها وإلا أمكن أن تعود العلة معلولة ويستكمل الأشرف بالأقل شرفاً ، وذلك محال . ومن هنا يظهر كل الظهور أنه إن وضع لها مبدأ أول ليس بمعلول لشيء على ما تبيّن فيما سلف أنه لا يتصور إلا ذاته ، وليس يتصور معلولاته ، وليس هـذا شيء يخص المبدأ الأول منها بل ذلك شيء يعمّ جميعها حتى الأجرام السماوية ، فإنا لا نرى أنها تتصور الأشياء التي دونها على نحو وجودها ، فإنه لو كان ذلك كذلك لاستكمل الأشرف بالأخس وكانت تصوراته كـائنة فاسدة كالحال في المعقولات الإنسانية . وإذا كان الأمـر على هذا فكل واحد من هـذه المبادىء المفـارقة وإن كـان واحداً بمعنى أن العاقل والمعقول فيه واحد فهي في ذلك متفاضلة وأحقها بالوحدانية هو الأول البسيط ثم الذي يليه ثم الذي يليه .

وبالجملة فكل ما احتاج في تصور ذاته إلى مبادىء أكثر فهو أقل بساطة وفيه كثرة ما ، وبالعكس كلما احتاج في تصور ذاته إلى مبادىء أقل فهو أكثر بساطة ، حتى أن البسيط الأول بالتحقيق إنما هو الذي لا يحتاج في تصور ذاته إلى شيء من خارج .

فهذا هو الذي أدّى إليه القول من أمر تصور هذه المبادىء . إلا

أنه قد يلحق ذلك شناعات كثيرة وشكوك ، أحدهـا أن تكون هـذه المبادىء جاهلة بالأشياء التي هي لها مبادىء فيكون صدورها عنها كما تصدر الأشياء الطبيعية بعضها عن بعض ، مثل الإحراق الصادر عن النار والتبريد عن الثلج ، فلا يكون صدورها من جهة العلم . ومحال أن يصدر عن العالم من جهة ما هو عالم شيء لا يعلمه وإلى هذه الإشارة بقوله ﴿**ألا يعلم مَن خلق وهـو اللطيف الخبير**﴾[1] . وأيضاً فإن الجهل نقص والشيء الذي في غاية الفضيلة ليس يمكن أن يـوجد فيـه نقص ، فهذا أقـوى الشكوك التي تلحق هـذا الموضـع ونحن نحلها .

فنقول إنه لما كان الفاعل إنمـا يعطي المعقـول شبيه مـا في جوهره وكان المفعول يلزم فيه أن يكون غيـراً وثانيـاً بالعـدد وجب ضرورة أحد أمرين إما أن يكون مغايراً له بالهيولى وذلك لازم متى كان المفعول هو الفاعل بالنوع من غير تفاضل بينهما في الصورة ، وإما أن تكون المغايرة التي بينهما في التفاضل في النوع الواحد وذلك بأن يكون الفاعل في ذلك النوع أشرف من المفعول . فإن المفعول ليس يمكن فيه أن يكون أشرف من الفاعل بالذات ، إذ كانت ماهيته إنما تحصل عن الفاعل ، وإذا كان ذلك كذلك فهذه المبادىء التي ليست في هيولى إنما يغاير فيها الفاعل المفعول والعلة المعلول بالتفاضل في الشرف في النوع الواحد لا باختلاف النوعية . ولما كان العقل الذي بالفعل منا ليس شيئاً أكثر من تصور الترتيب والنظام الموجود في هذا العالم وفي جزء جزء منه ومعرفـة شيء شيء ممّا فيـه بأسبـابه البعيدة والقريبة حتى العالم بأسره وجب ضرورة ألا تكون ماهية العقل

(١) الملك ، ٦٧ و ١٤ .

الفاعل لهذا العقل منا غير تصور هذه الأشياء . ولذلك ما قيل إن العقل الفاعل يعقل الأشياء التي هاهنا لكن يجب أن يكون يعقل هذه الأشياء بجهة أشرف وإلا لم تكن هاهنا مغايرة بينه .

وكيف لا وقد تبيّن أن العقل منا الذي بالفعل كائن فاسد لتشبثه بالهيولى ومعقوله وهو أزلي في غير هيولى ، ولقصور العقل الذي فينا احتاج في عقله إلى الحواس . ولذلك متى عدمنا حاسة ما عدمنا معقولها . وكذلك متى تعذر علينا حس شيء ما فاتنا معقوله ، ولم يمكن حصوله لنا إلا على جهة الشهرة . وكذلك يمكن أن يكون هاهنا أشياء مجهولة الأسباب بالإضافة إلينا هي موجودة في ذات العقل الفعّال ، وبهذه الجهة أمكن إعطاء أسباب الرؤيا وغير ذلك من الإنذارات الآتية ، وإنما كان هذا القصور لنا لمكان الهيولى .

وكذلك أيضاً يلزم ألا يكون معقول العقل الفاعل للعقل الفعّال شيئاً أكثر من معقول العقل الفعّال ، إذ كان وإيّاه واحداً بالنوع ، إلا أنه يكون بجهة أشرف . وهكذا الأمر حتى يكون المبدأ الأول يعقل الوجود بجهة أشرف من جميع الجهات التي يمكن أن تتفاضل فيها العقول البريئة عن المادة ، إذ كان ضرورة معقولة ليس هو غير المعقولات الإنسانية بالنوع فضلاً عن سائر معقولات سائر المفارقة إن كان مبائناً بالشرف جداً للعقل الإنساني ، وأقرب شيء من جوهره هو العقل الذي يليه ، ثم هكذا على الترتيب إلى العقل الإنساني . وكما أن الموضوع الأخص لتصورنا إنما هي الأمور الهيولانية وما نعقل من هذه المبادىء إنما نعقله بالمناسبة ، وإن كان عقلنا إيّاها إنما هو على ترتيب فإن أقرب شيء من جوهرنا هو العقل الفعّال . ولذلك رأى قوم أنه يمكن أن يتصور ذاته على كنهها حتى نكون نحن هو ويعود

المعلول هو نفس العلة . كذلك أيضاً الموضوع لتصور العقل الفعّال إنما هو ذاته وما يعقل من مبادئه فإنما يعقلها بالمناسبة . وكذلك يلزم في الثالث والرابع إلى أن ينتهي إلى المبدأ الأول . ولذلك يخص المبدأ الأول أنه يعقل شيئاً بالمناسبة فلذلك لا يعقل معقولاً به نقص بل عقله أشرف العقول ، إذ كانت ذاته أشرف الذوات . ولذلك ليس في ذاته تفاضل في الشرف بل هو الشريف بإطلاق من غير مقايسة ، ولو كان ما يعقل المعلول من هذه المبادىء من علته هو هو بعينه ما تعمل العلة من ذاتها لم تكن هنالك مغايرة بين العلة والمعلول ، ولا كانت كثرة لهذه الأمور المفارقة أصلاً .

فقد ظهر من هذا القول على أي جهة يمكن فيها أن يقال إنها تعقل الأشياء كلها ، فإن الأمر في ذلك واحد في جميعها حتى في عقول الأجرام السماوية ، وعلى أي جهة يقال فيها إنها ليس تعقل ما دونها ، وانحلت بهذا الشكوك المتقدمة فإنها بهذه الجهة يقال إنها عالمة بالشيء الذي صدر عنها ، إذ كان ما يصدر عن العالم بما هو عالم يلزم ضرورة كما قلنا أن يكون معلوماً ، وإلا كان صدوره كصدور الأشياء الطبيعية بعضها عن بعض .

وبهذا القول تمسك القائلون بأن الله يعلم الأشياء وبالقول الثاني تمسك القائلون بأنه لا يعلم ما دونه . وذلك أنهم لم يشعروا باشتراك اسم العلم فأخذوه على أنه يدل على معنى واحد فلزمهم عن ذلك قولان متناقضان على جهة ما يلزم في الأقاويل التي تؤخذ أخذاً مهملاً . وكذلك الشنعة التي قيلت فيما سلف تنحل بهذا ، وذلك أنه ليس النقص في أن نعرف الشيء بمعرفة أتم ولا نعرفه بمعرفة أنقص ، وإنما النقص في خلاف هذا فإن مَن فاته أن يبصر الشيء

بصراً ردياً وقد أبصره بصراً تاماً ليس ذلك نقص في حقه .

وهذا الذي قلناه هو الظاهر من مذهب أرسطو وأصحابه أو اللازم عن مذهبهم ، وذلك أنهم يصرحون في العقل الفعال أنه يعلم ما هاهنا ، أعني ما دونه . وكذلك في عقول الأجرام السماوية . ولا فرق على ما تبيّن من قولنا بين أن يجوز ذلك في العقل الفعّال أو فيما فوقه من المبادىء ، فإنه ليس يمكن فيها أن تعقل شيئاً لا يتجوهر به إلا على الجهة التي قلناها ، فقد تبيّن من هذا القول كيف تعقل هذه المبادىء ذواتها وما هو خارج عن ذاتها . فأما أن هذه المبادىء جواهر فمما لا نشك فيه ، فإن مبادىء الجواهر جواهر ضرورة . وأيضاً إذا كان اسم الجوهر ينطلق على هذه التي ليست في هيولى فأحق هذه باسم الجوهر هو المبدأ الأول فيها ، إذ كان جوهره هو السبب في جواهر تلك .

وكذلك يظهر أن هذه المبادىء حية وملتذة ومغبوطة بذواتها وأن الأول فيها هو الحي الذي لا حياة أتم من حياته ولا لذة أعظم من لذته ، وذلك أنه هو المغبوط بذاته فقط وغيره إنما حصلت له الغبطة والسرور به ، وذلك أن اسم الحياة لما كان قد ينطلق عندنا على أخس مراتب الإدراك وهي إدراكات الحواس فكم بالحري أن ينطلق اسم الحياة على المدركات بأفضل إدراك لأفضل مدرك . وكذلك أيضاً اللذة لما كانت ظلاً لازماً للإدراك وكانت تتفاضل بتفاضل المدركات في أنفسها وفي دوام إدراكها فكم بالحري أن تكون تلك هي الملتذة بالحقيقة بإدراكها . فإن كل واحد منها ما عدا الأول ملتذ بذاته وبالأول ومغبوط بذاته وبالأول . وأما الأول فهو الملتذ بذاته فقط والمغبوط بها ، ولأن إدراكه أشرف الإدراكات فلذاته أعظم اللذات ، وهو وإن اشترك مع سائرها في كونها ملتذة دائماً فلذة تلك إنما صار

لها الدوام به ولذته هو بذاته . وكذلك أيضاً سائر المعاني المشتركة لها هي له بذاته ولها به ، ولما كان قد ظهر فيما سلف من القول إنه ينبغي أن يطلب في الجواهر واحد أول هو السبب في وجود الكثرة فيها ، فإن كل كثرة على ما لاح هنالك الواحد يجب ضرورة أن يوجد فيها . فقد يجب أيضاً أن يكون في هذه الجواهر واحد أول هو السبب في كونها كثيرة ومعدودة ، وهذا أحد ما يظهر به أن هذه المبادىء يلزم ضرورة أن يكون فيها واحد منها متقدم عليها بالطبع من جهة ما هي كثيرة متفاضلة في النوع . ولما كان الواحد في كل جنس هو ما لم يكن منقسماً ولا كثيراً بالانقسام الموجودة في ذلك الجنس ، وكانت الكثرة الموجودة في واحد واحد من هذه المفارقات لها إنما توجد لها من جهة أنها تعقل من ذاتها كثرة على ما لاح من القول المتقدم ، فيجب عن هذا ضرورة أن يكون الواحد في هذا غير منقسم فيما يعقل من ذاته . فلذلك لا يعقل إلا شيئاً واحداً بسيطاً وهي ذاته ، ولا يمكن فيه أن يعقل كثرة ما لا في ذاته ولا خارجة عن ذاته ، وهو واحد بسيط في جوهره وغيره إنما صار واحداً به .

ولما كان معنى الوحدة في واحد واحد من تلك المفارقات إنما هو أن يكون المعقول منها واحداً ، وذلك بأن تترقى المعقولات الكثيرة التي تجوهر بها واحد واحد منها إلى معقول واحد لزم ضرورة أن يكون معنى الوحدة إنما يوجد حقيقة وأولاً للأول ثم لما يليه ثم لما يليه في الرتبة ، حتى يكون أكثر العقول كثرة معقولات هذا العقل الذي فينا ، وهذا هو الواحد الذي لم نزل نطلبه بالقول المتقدم وهو الواحد في الجوهر الذي به استفادت سائر الجواهر وحداتها .

وإذ قد تبيّن ما يخصّ الأول من الصفات ويخص موجوداً

موجوداً من هذه المفارقة فقد ينبغي أن ننظر في ترتيبها عن المبدأ الأول حتى ينتهي إلى أخس مراتب الوجود المحسوس وهي الاسطقسات البسيطة والمادة الأولى .

[العلل والعلة الأولى]

فنقول إنه قد لاح من القول المتقدم أن أشرف هذه المحركات هو محرك الفلك المكوكب ، وأنه هو العلة الأولى لها فهذا مقدار ما كان تبيّن من ذلك القول ، إلا أنا متى قايسنا بين تلك الصفات الخاصة بالأول ، أعني من أنه واحد بسيط لا يعقل من ذاته كثرة أصلاً وبين فعل هذا المحرك لم تنطبق تلك الصفات عليه وذلك أن هذا المحرك يلزم ضرورة أن يكون قد صدر عنه أكثر من صورة واحدة ، وذلك أنه هو الذي أعطى صورة الفلك المكوكب ووجود المحرك للفلك الذي يليه في المرتبة ، والواحد البسيط بما هو واحد بسيط إنما يلزم عنه واحد فكيف تلزم عنه كثرة متفاضلة في الشرف ، وذلك أن المحرك أشرف ضرورة من صورة الفلك ، فالذات التي لزم عنها هذان الموجودان ذات أجزاء ضرورة بعضها أشرف من بعض ، وإذا كان هذا حال هذه الذات ، أعني المحرك للفلك المكوكب فهي معلولة ضرورة ولها علة هي السبب في وجودها . وهذا المبدأ هو الذي تليق به الصفات المتقدمة وتنطبق عليه وهذا هو الله تبارك وتعالى ، لأن إدخال مبدأ آخر متقدم على هذا هو ضرورة فضل والطبيعة لا فضل فيها .

فأما كيف ترتيب هذه المبادىء عن هذا الأول فهو ظاهر أنه ينبغي أن يكون الأقرب فالأقرب إليه أبسط المعقولات وأشرف . ولمّا لم يظهر هاهنا محرك أشرف من محرك الكل وجب أن يكون هو أول

شيء صدر عنه . وأما ترتيبها بعده ففيه نظر لأنه ينبغي كما قلنـا ، ويجب أن نقدم الأشرف فالأشرف . والأشرف في هذا إنما يظهر لنا بأحد أربعة أشياء إما سرعة الحركة وإما عظم الجسم المتحرك وكونه محيطاً وإما عظم الكواكب أو كثرتها ، والخامس كثرة الحركات التي تتم بها حركة الكواكب وقلتها . فإنه أي محرك احتاج في تحريكـه الكواكب إلى محرك أكثر من واحد فـذلك ضـرورة نقص في حقه بالإضافة إلى ما يحتاج إلى حركات أقل أو ما ليس يحتاج إلى حركة غيـره أصلاً ، وبيّن أن المحـرك للفلك المكوكب اتفق لـه الشرف بجميع هذه الجهات ، أعني أن حركته أسرع الحركات وجسمه أعظم الأجسام ، وهو يحرك بحركة واحدة كواكب كثيرة بخلاف ما عليـه الأمر في سائر الكواكب .

وأما ترتيبها بعده كمـا قلنا فيشبـه ألا يكون بـأيدينـا في ذلك مقدمات يقينية إلا على طريق الأولى والأخلق ، وذلك بأن ننزل الأمر على عادة المفسرين بأن يكون الذي يلي هذا في الرتبة محرك فلك زحـل ثم هكذا على تـرتيب الأفـلاك بحسب مـا تبيّن في صنـاعـة التعاليم . وإنما قلنا إنه ليس بأيدينا في ذلك طريق يقيني لأن الشرف إن جعلناه لهذه المحركات من أجل وضع أفلاكها بعضها من بعض تعارضت تلك الأشياء التي توجب الشرف ، وذلك أن المحيط أشرف من المحاط به من جهة أنه له بمنزلة الصورة ، لكن لا يـوجد فيـه الشرف الذي من قبل سرعة الحركة والكثرة والقلة وعظم الكواكب وصغره . وذلك أنا نجد مـا سفل من الأفـلاك أسرع حـركة كفلك الشمس والقمر .

اللهمّ إلا أن يقول قائل إن هذه السرعة إنما هي بالإضافة إلى

المسافة لا في نفسها ، وكذلك يظهر أيضاً من أمر الشمس أنها أعظم كوكباً وأنها أقلها حركات ، فمن هذه الأشياء كما قلنا ليس يوقف بطريق قطعي على ترتيبها .

وقد يسأل سائل فيقول إنا إذا وضعنا على ترتيبكم أنه صدر مثلاً عن محرك زحل نفس فلكه والمحرك للفلك الذي يليه ، وكانت حركة فلكه تلتئم من أكثر من حركة واحدة فالصادر عنه أكثر من محرك واحد ، بل مبلغهم على ما يظهر ستة : أحدها محرك الفلك الذي يليه والخمسة التي تلتئم بها حركة زحل . وقد كان يجب على ما فرضتم ألا يصدر عن هذا المحرك إلا ثلاثة أشياء فقط ، إذ كان في المرتبة الثالثة من الأول ، وذلك أنه يجب أن تكون الكثرة الموجودة في فعله تابعة ضرورة لتكثره في ذاته ، كما أن الذات الواحدة إنما يتبعها فعل واحد فقط ، فنقول إنما كان يلزم هذا لو وضعنا تلك الأشياء صادرة عن هذا المحرك الثالث ، وهي في صدورها عنه في مرتبة واحدة منه ، بل نقول إنه صدر عن هذا المحرك الذي في المرتبة الثالثة وهو محرك فلك زحل صدوراً أولاً ثلاثة أشياء فقط : أحدها محرك الفلك الذي يليه ، والثاني نفس الكوكب ، والثالث أحد المحركين الذين يتحرك بحركتهم الكوكب ، ثم صدر عن هذا المحرك الثلاثة الباقية من محركات زحل على ترتيب أيضاً ، أعني الثاني عن الأول والثالث عن الثاني ، فإن قيل فيلزم عن هذا أن يكون محرك القمر والشمس مثلاً ، إذ كانا أكثر هذه المبادىء كثرة موجودة في ذاتهما أن يكون المحرك عنهما بحسب الكثرة الموجودة في ذاتهما ، فيكون للقمر مثلاً تسع حركات وللشمس إن وضعناها في الفلك الرابع خمسة أو ثمانية إن وضعناها فوق القمر ودون الزهرة وعطارد ، على الخلاف الذي في ذلك بين أهل التعاليم .

فنقول أما إنه يلزم أن تكون الكثرة الصادرة عن واحد واحد منها ليست أكثر مما تنقسم إليها الذات فذلك حق ، ولذلك صدر عن الواحد واحد ولم يمكن أن يصدر عنه إثنان ، ولا أمكن فيما ذاته منقسمة إلى ثلاثة أن يصدر عنه أربعة . وأما إنه يلزم أن يكون الصادر عن الذات المتكثّرة بعدد ما انقسمت إليها الذات في نفسها ولا بد فليس يظهر ذلك ، فإنه إنما امتنع فيما سلف أن يكون واحد من هذه المبادىء ليس له فعل . فأما أن تكون ولا بد أفعال كل واحد منها بعدد ما تنقسم إليه ذاته فلعلّه ليس يلزم ، ويكون هذا راجعاً إلى تفاضلها في الشرف . فما كان منها مما ذاته منقسمة أشرف كانت أفعاله معادة لذاته وما كان أقل شرفاً كانت كثرة أفعاله ناقصة عن كثرة ذاته ، وليس يلزم عن هذا المحال اللازم عن صدور كثرة أفعال عن ذات واحدة أو أن تصدر عن ذات متكثرة كثرة هي أكمل من الكثرة الموجودة في ذات العلة ، فهكذا ينبغي أن نتحفظ بترتيب هذه الجواهر في جهة صدور بعضها عن بعض ، وإلا لحقها المحال المهروب منه وهو أن يكون الواحد ليس يصدر عنه إلا واحد . وإنما سبيل هذا الوهم العكس ، وذلك أنه لما صحّ أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد أوهمت هذه القضية أنها تنعكس وأن الفعل الواحد إنما يصدر عن فاعل واحد فقط ، والأثنينية إنما تصدر عن اثنينية فقط ، بل الحق هو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فقط والاثنينيته لا تصدر عنها إلا اثنينية فما دونها . فأما أن تكون الاثنينية صادرة ولا بد عن اثنينية فليس يلزم ذلك .

هذا هو مذهب المحدثين من فلاسفة الإسلام كأبي نصر وغيره . وقد يظن أنه مذهب ثامسطيوس من القدماء وأفلاطون وهذا

الذي ذكرته هو أوثق البيانات التي اعتمدوها في هذا المذهب ، وفيه دخل . وذلك أن قولنا إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فقط هي قضية صادقة في الفاعل من حيث هو فاعل فقط لا من حيث هو صورة وغاية . فإن الصورة والغاية إنما يقال فيها إنها فاعلة بضرب من التشبيه ، وإنما المطلب الخاص بهذا أن يقال هل يمكن أن يتصور من الشيء الواحد البسيط أكثر من شيء واحد ويستكمل به أكثر من شيء واحد ، فإن امتنع هذا فالمسئلة صحيحة وإن جاز فالمسئلة باطلة .

وقد تكلمنا في ذلك في غير هذا الموضع فلننزل الأمر في الترتيب هكذا ، المبدأ الأول صدر عنه محرك الفلك المكوكب ، ومحرك الفلك المكوكب صدر عنه صورة الفلك المكوكب ، ومحرك فلك زحل صدر عنه نفس الكوكب ، والمحرك لفلك المشتري ومحرك واحد فقط من المحركين الذين تلتئم بهم حركة كوكب زحل ، وعن هذا المحرك صدرت عنه الثلاثة المتحركات الباقية من حركات هذا الكوكب على الترتيب أيضاً ، ثم محرك فلك المشتري صدرت عنه ثلاثة أيضاً : محرك فلك المريخ ونفس فلكه ومحرك ثالث صدر عنه باقي المحركين الذين تلتئم بهم حركاتها على ترتيب الثاني عن الأول والثالث عن الثاني والرابع عن الثالث ، وهكذا توهم الأمر في جميعها وليس هذا الترتيب قطعياً بل بحسب الأولى والأخلق .

وقد يمكن أن يعتقد أن محرك الشمس صدر عن محرك الفلك المكوكب ثم صدر عن محرك الشمس محرك فلك زحل ثم هكذا على ترتيب إلى محرك القمر . ويشهد لهذا الترتيب الذي قلناه ما

يظهر من مسير الكواكب بالقياس إلى الشمس وحفظها أبداً في السرعة والبطؤ أبعاداً محدودة منها وبخاصة الزهرة وعطارد ، وذلك بأن حركتي الفلكين الحاملين لهما مساوية لحركة الشمس ، والقمر أيضاً يرى أنه يسير سيراً مستوياً عند الاجتماع وفي الاستقبال وعند التربيع . وهذا المعنى لعمري قد يوجد في الثلاثة العلوية ، ولذلك ليس يبعد كما قلنا أن تكون الشمس أشرفها ويكون محركها هو الذي يلي في الرتبة محرك فلك الكواكب الثابتة .

وبالجملة كما قلنا ليس بأيدينا مقدمات نقف منها على ترتيبها بطريق يقيني ، والعقل الفعّال هو صادر عن آخر تلك المحركات رتبة ولننزل محرك فلك القمر .

وأما الاسطقسات فهي ضرورة معلولة عن الحركة العظمى وذلك أمر قد تبيّن في السماء والعالم ، وذلك أنه قيل هنالك أن الحركة من شأنها أن تفعل حرارة والحرارة تتبع وجودها الخفة التي هي صورة النار ، وعدم الحركة تتبعها ضد هذا أعني الثقل . ولهذا كانت النار تلي مقعر الجسم المستدير وتثبت الأرض في الوسط لبعدها عن حركة المحيط . وكانت البسائط التي بين النار والأرض وهي الماء والهواء توجد بالحالتين ، أعني ثقيلة وخفيفة ثقيلة بالإضافة إلى ما فوقها وخفيفة بالإضافة إلى ما تحتها .

وبالجملة لمّا كان وجود الأجسام البسائط إنما هو من حيث هي متضادة ، وكان الفاعل لتضادها ليس شيئاً أكثر من حركة الجرم المستدير كان الجرم المستدير ضرورة هو الفاعل لها والحافظ . وليس يلفي له إليها هاتان النسبتان فقط بل تتنزل أيضاً هنا منزلة الصورة وهي منه منزلة اليهولى . فإنه يلفي الأسفل منها مستكملاً بالأعلى حتى

يستكمل جميعها بنهاية الجسم المستدير ، وهـذا شيء قد لاح في السماء والعالم . وأيضاً فإن الجسم الكري بما هو مستدير لا بد له من جسم عليه يدور وهو المركز ، والذي بهذه الصفة للجسم السماوي هو الأرض . وإذا وجدت الأرض وجدت سائر الاسطقسات . فإذن من الضرورة لزوم وجود الاسطقسات عن وجود الجرم السماوي كما لزم أيضاً من الاضطرار اللبن والآجر عن صورة البيت . وإذا كان ذلك كذلك فالجرم السماوي سبب لوجود الاسطقسـات على أنه حـافظ فاعل وصورة وغاية .

وأما أمر المتشابه الأجزاء فقد تبيّن في العلم الطبيعي أنه ليس يحتاج في إعطاء أسبابه القريبة إلى شيء غير الاسطقسات وحركات الأجرام السماوية . وكذلك أيضاً عند أرسطو إنما صار بعض الأجسام المتحركة متنفساً من قبل الأجرام السماوية ، ولذلك يقول أرسطو إن الإنسان يولده إنسان والشمس والعلة في ذلك عنده أن الشخص إنما يكونه شخص مثله . ولما كانت تلك أجساماً حية أفادت الحياة لما هاهنا ، إذ ليس يمكن أن يحرك الهيولى إلى الاستكمال النفساني إلا ما هو جسم في طبيعته أن يكون متنفساً ، لأن الشيء إنما يفيد غيره ما في جوهره . وليس يدخل أرسطو في العلم الطبيعي مبدأً مفارقاً هو عقل إلا في العقل الإنساني وفي حركات الأجرام السماوية . أما في العقل الإنساني فمن قبل أن العقل الهيولاني بمكان فيه إمكان غير مخالط ، وليس هنالك هيولى تحتاج إلى أن يغيّرها جسم . وأما في الأجرام السماوية فمن قبل أن قواها غير متناهية ، وإذا كان هذا كما وصفنا وتبيّن أن الأجرام السماوية هي السبب في وجود الاسطقسات وعلى كم جهة هي لها سبب فصور الاسطقسات هي العلة القريبـة

لوجود المادة الأولى المشتركة لها ، وذلك على جهة الصورة والغاية فقط . فإنه ليس يمكن أن يتصور من الأسباب للمادة الأولى غير هذين السببين فقط ، فإن الفاعل إنما يفعل الشيء بأن يفيده جوهره الذي هو به ما هو وهي صورته ، والمادة الأولى ليست ذات صورة فيكون لها فاعل ولا يمكن أيضاً أن يتصور لها مادة أخرى ، إذ كانت هي الأولى . وقد يمكن أيضاً أن يتصور أن المادة معلولة بوجه آخر ، وذلك أنه لما كانت المادة يقال عليها وعلى مواد الأجرام السماوية بضرب من التقديم والتأخير وكان ما هذا سبيله فالمتقدم فيه هو العلة في وجود المتأخر ، فعلى هذا أيضاً تكون مادة الأجرام السماوية هي السبب في وجود هذه المادة ، ويكون السبب في وجود مواد الأجرام السماوية صورها فقط . وضرورة هذا الترتيب فيها يفهم على هذه الجهة لما كانت المفارقات من جهة الوجود التام لها لا بد أن تصدر عنها موجودات أخر ، وكان بعض هذه الموجودات لا يمكن في صورها أن يكون غير ذات موضوع باضطرار ما لزم أن يوجد الموضوع ، وكان وجود هذه الصور في المواد من جهة الضرورة . وأما وجودها في نفسها فمن جهة الأفضل ، أعني نفوس الأجرام المستديرة ، فإن وجودها ضرورة أفضل من عدمها ، وبهذا ينحل ما يمكن أن يتشكّك به على وجود هذه الصور التي هاهنا .

وذلك أن القائل أن يقول إذا كانت موجودة في ذوات المفارقة بالحال الأفضل فما بالها وجدت بعد ذلك بالحال الأخس إلا أن يقول قائل إن العناية بذلك إنما كانت بالهيولى فيكون الأشرف من أجل الأخس ، ونحن نقول إن وجودها على هذه الجهة هو ضرورة وجود ثان وهو من حيث هو وجود أفضل من العدم . ولذلك وجدت وجوداً أنقص فوجودها الأنقص هو من جهة الأفضل بالقياس إلى عدمها

وكونها ناقصة الوجود وصوراً في مواد هو من جهة الضرورة إذ لم يمكن أن توجد بحال أتم . وكما أن الأفضل لنا إذا حصلنا على الكمال الأخير أن نفيد غيرنا من ذلك بحسب ما يمكن فيه كذلك الأمر في المبادىء المفارقة مع صدور نفوس الأجرام السماوية عنها .

وأما صور الأجسام الأربعة ، أعني الاسطقسات ، فإنما وجدت من أجل الضرورة ، وذلك لمكان وجود صور الأجسام المستديرة ، ووجدت أيضاً في هيولى من أجل الضرورة ، وكأنه اجتمع فيها الضرورة من وجهين . أحدهما من حيث هي موجودة والثاني من حيث هي في هيولى . والسبب في هاتين الضرورتين لها هو وجود الأجرام المستديرة . وذلك أن الضرورة في كونها موجودة هو وجود تلك ، وفي كونها في مواد هو وجود تلك في موضع . وأما الصورة الحاصلة بعد اختلاط الاسطقسات وامتزاجها كصور النبات والحيوان وصورة الإنسان فإن وجودها في نفسها إنما هو من أجل النفس الناطقة ووجود النفس الناطقة من أجل الأفضل كالحال في الأجرام السماوية. ولذلك ما نرى أن أقرب موجود هاهنا في الرتبة من الأجرام السماوية هو الإنسان وهو كالمتوسط بين الموجود الأزلي والكائن الفاسد ، ووجود النفس الناطقة أيضاً في هيولى هو من جهة الضرورة ، فنسبة النفس الناطقة هنا إلى ما دونها من الصور هي نسبة الناطقة إلى العقل المستفاد ونسبة الحاسة إلى الناطقة هي نسبة الهيولى ، وكذلك نسبة الغاذية إلى الحاسة ونسبة المتشابهة الأجزاء إلى الغاذية هي نسبة الهيولى أيضاً إلى الصورة ، وهي بعينها نسبة صور المتشابهة الأجزاء إلى الاسطقسات من الإنسان فالإنسان هو الواصلة الذي اتصل به الموجود المحسوس بالوجود المعقول ، ولذلك تمّم الله به هذا الوجود الذي لحقه النقصان لبعده عنه .

وأما لَمَ وجد من النفس النباتية والحيوانية أكثر من نوع واحد فيشبه أن يكون وجود أكثرهـا من أجل الأفضـل ويشبه أن يبيّن في بعضها أنها إنما وجدت من أجل الإنسان أو بعضها من أجل بعض ، وفي بعضها ليس يظهر هذا كالحيوانات العادية على الإنسان والنباتات المسمومة . ولذلك ما سيلوح فيما بعد أن فساد هذه الموجودات أكثر ذلك بعضها لبعض إنما هو بضرب من العرض ومن قبل ضرورة المادة كالعقارب وسائر الجوارح التي يظهر من أمرها أنها تفسد ما إن لم يكن أشرف منها فليس بأخس ، وإنما كان هذا لمكان الضرورة فقد لاح من هذا القول كيف ضرورة وجود الأشياء بعضها عن بعض ونسبة بعضها إلى بعض في الكمال ، وأن كمـالات جميعها منسـوبة إلى الكمال الأول وضرورة وجوداتها معلولة عن الوجود الأول . وقد ينبغي بعد أن ننظر في أمر العناية بما هاهنا ، أعني بما دون فلك القمر ، ونعمل في ذلك على هذه الأصول المتقدمة . فنقول أما وجود هذه الأشياء التي على وجه الأرض وبقاءها محفوظة الأنواع فذلك شيء مقصود ضرورة ليس يمكن أن يكون فاعله الاتفاق على ما كان يرى كثير من القدماء ، وذلك يظهر إذا تفقد كيف موافقة حركات الأجرام السماوية بوجود شيء شيء مما يحدث هاهنا ويحفظه ، وأظهر مـا يوجد ذلك للشمس ثم للقمر ، وذلك أن الشمس تبيّن من أمرها أنها لو كانت أعظم جرماً مما هي أولى وأقرب مكاناً لهلكت أنواع النباتات والحيوانات من شدة الحر ، وكـذلك لـو كانت أصغـر جرمـاً وأبعد لهلكت من شدة البرد .

والتصديق بهذا يقع من أن الذي تفعل به الشمس التسخين هو حركاتها وانعكاس لشعاعها ، ومن المواضع التي لا تعمـر من شدة البرد وشدة الحر ، وكذلك أيضاً تظهر العناية في فلكها المائل ظهوراً

بيّناً فإنه لو لم يكن لها فلك مائل لما كان هنا صيف ولا شتاء ولا ربيع ولا خريف ، وهو بيّن أن هذه الأزمان ضرورة في وجود أنواع النبات والحيوان وأمر العناية في الحركة اليومية ظاهر جداً فإنه لو لم تكن الحركة اليومية لم يكن ليل ولا نهار ، وكانت تكون نصف السنة نهاراً والنصف الآخر ليلاً ، وكانت الأشياء تهلك حينئذ ، أما في النهار فمن الحر وأما في الليل فمن البرد .

وأما القمر فأثره بيّن أيضاً في تكوّن الأمطار وإنضاج الفواكه وبيّن أيضاً أنه لو كان أعظم مما هو أو أصغر أو أبعد أو أقرب أو لم يكن نوره مستفاداً من الشمس لما كان له هذا الفعل . وكذلك أيضاً لو لم يكن له فلك مائل لما كان يفعل أفعالاً مختلفة في أوقات مختلفة ، ولذلك تسخن به الليالي في زمان البرد وتبرد في زمان الحر . أما سخونتها في زمان البرد فلأن وضعه منها يكون حينئذ كوضع الشمس في زمان الحر بأن يكون هو أقرب إلى سمت رؤوسنا إذ كان فلكه أكثر ميلاً . وأما في زمان الحر فيكون الأمر بالعكس ، أعني أن ظهوره واستنارته تكون في الجهة الجنوبية ، إذ كان أبداً إنما يظهر في الجهة المقابلة للشمس ، فإذا كانت الشمس في الجنوب ظهر في الشمال واستتر في الجنوب ، وإذا كانت الشمس في الشمال انعكس الأمر ، أعني أنه يظهر في الجنوب ويستتر في الشمال ولذلك صار حينئذ يبرد ، وذلك أنه إنما يلفي حينئذ شعاعه في جهة الجنوب ، وكذلك أيضاً ما يظهر من مسيراته المعتدلة في أبعاد محدودة من الشمس ليس ينبغي أن يتوهم أن ذلك لغير العناية بما هاهنا .

وعلى مثال ما قلناه في الشمس والقمر ينبغي أن يعتقد الأمر في سائر الكواكب وفي أفلاكها وفي مسيراتها مسيرات معتدلة في أبعاد

محدودة من الشمس ، ولذلك ما يقول أرسطو أن مسيرتها هي مسيرة الشمس ، وإنما قال ذلك لما يظهر من تقبلها حركاتها ورَوْمها التشبّه بها ، ونحن وإن لم يتميّز لنا بالحس آثار كثيرة من حركاتها وخروج مراكزها واستقامتها ورجوعها فإنا نقطع قطعاً يقينياً أن ذلك للعناية بما هاهنا ، وإنما عسر علينا إدراك ذلك إذ كان ذلك يحتاج إلى تجربة طويلة يقصر عنها العمر الإنساني . ولذلك قد ينبغي أن نتسلم ذلك عن أصحاب صناعة النجوم التجريبية ، وذلك فيما يظن أنه ممكن مما يقولونه من تأثيرات هذه الكواكب ، أعني أنه ممكن أن يوقف على ذلك بطول الرصد وممكن أيضاً في الكواكب أن تفعل ذلك لكن لشرف هذه الأجرام السماوية ، كما قلنا غير ما مرة لسنا نرى أن عنايتها بما دونها هو على القصد الأول ، وإلا كانت الأشياء الأزلية من أجل المائتة ، والأفضل من أجل الأخس ، ولكونها أيضاً معتنية بما على هذه الجهة لا نقدر أن نقول إنها غير عالمة بما هاهنا ، إذ كانت أفعال العالم بما هو عالم معلومة له لكن علمها على الوجه الذي فصّلناه . ولما كان النظام في حركات هذه إنما استفادته بما عقلت من ذات مبادئها وكانت مبادئها إنما استفادته من المبدأ الأول الذي هو الله تبارك وتعالى فالعناية الأولى بنا إنما هي عناية الله تبارك وتعالى ، وهو السبب في سكنى ما على الأرض وكل ما وجدها هنا مما هو خير محض ، فمن إرادته وقصده . وأما الشرور فوجودها لضرورة الهيولى كالفساد والهرم وغير ذلك ، وإنما كان ذلك كذلك لأنه لمّا لم يمكن هذا الوجود إلا على أحد أمرين إما ألا توجد هذه الأشياء التي يلحق وجودها شر ما فيكون ذلك أعظم شراً وإما أن توجد بهذه الحال ، إذ كان ليس يمكن في وجودها أكثر من ذلك ، ومثال ذلك أن النار منفعتها في العالم بيّنة ، واتفق لها بالعرض أنها تفسد كثيراً من

الحيوان والنبات لكن أنظر العناية بالحيوان كيف جعل له حس اللمس لما أمكن ذلك في طباعه حتى يقرّ به عن المحسوسات المفسدة له ، وكذلك جعل في نوع نوع من أنواع الحيوان ما يحفظ به وجوده من الأشياء المفسدة له ، وذلك أيضاً بحسب ما في طباع ذلك الحيوان أن يقبل من ذلك ، وهذا أيضاً أحد ما يظهر به من العناية بما هاهنا موجودة ، ولذلك إذا تأملت أمر كثير من الحيوان ظهر لك أنه لم يمكن فيه أن يوجد لو لم تجعل له الأشياء التي بها يحفظ وجوده ، وأكثر ما يظهر ذلك في الإنسان وأنه لولا العقل لم يمكن أن يوجد زماناً ما ، ولذلك ما قد نرى أن تلك المبادىء عالمة بالشرور التي هاهنا على الوجه الذي هي به عالمة ، وأنها لم تبلغ غايتها بنا أن تعطينا وجودنا فقط بل والأشياء التي بها تحفظ وجودنا ممّا عساه أن يفسدنا .

ويقول الإسكندر إن قول مَن يقول إن العناية تقع بالجزئيات كلها قول أيضاً في نهاية الخطأ على ما يرى ذلك أصحاب الرواق ، وذلك أن العناية من تلك إنما تكون من حيث هي عالمة على ما سلف ، وليس يمكن أن تكون لها علوم حادثة جزئية فضلاً عن أن تكون غير متناهية ، والقائل أيضاً بهذا يجوّز الآلهة ضرورة لأنه إذا كانت تنحو نحو تدبير شخص شخص فكيف يلحق الشخوص الشرور مع أن الآلهة تدبره ، وأعني هاهنا من أنواع الشرور ما قد كان ممكناً ألا يقع به . وأما الشرور الضروري وقوعها بالشخص فلقائل أن يقول إن ذلك ليس من عند الإلّه لكن أكثر مَن يرى في أمر العناية هذا الرأي يرون أن الأمور كلها ممكنة للإلّه ، فذلك يلزمهم ضرورة أن يجوّزوه . وأما أن الأمور ليس كلها ممكنة فظاهر جداً ، فإنه ليس يمكن أن يكون الفاسد أزلياً ولا يمكن أن يكون الأزلي فاسداً ، كما

أنه ليس يمكن في المثلث أن تعود زواياه مساوية لأربع زوايا قوائم ولا في الألوان أن تعود مسموعات ، والقول بهذا ضار في الحكمة الإنسانية جداً .

وأما قول مَن يرى أن يحتج لهذا بأن أفعاله لا تتصف بالجور بل نسبة الخير إليه والشر نسبة واحدة ، فقول غريب جداً عن طباع الإنسان ومنافر لطبيعة الموجود الذي في غاية الخير ، وذلك أنه ليس يكون هاهنا شيء هو خير بذاته بل بالوضع ولا شيء هو شر بذاته ، ويمكن أن ينقلب الخير شراً والشر خيراً فلا يكون هاهنا حقيقة أصلاً حتى يكون تعظيم الأول وعبادته إنما هو خير بالوضع . وقد كان يمكن أن يكون الخير في ترك عبادته والإعراض عن اعتقاد تعظيمه وهذه كلها آراء شبيهة بآراء أفروطاغورس(١) وسنفرغ لبيان ما يلحقها من الشناعة في المقالة التي تلي هذا إن شاء الله تعالى .

وهاهنا انقضى القول في الجزء الثاني من هذا العلم وهي المقالة الرابعة من كتابنا هذا والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله وسلم .

كان في الأصل المنتسخ منه هذه المقالة الرابعة هي آخر هذا الكتاب وما وعد أن يتكلم به في الخامسة فإنه بعد ذلك لم يعول عليه لأنه رأى أن الذي بقي القول فيه من هذا العلم غير مهم إذ كان أكثر ذلك إنما هو في إعطاء مبادىء العلوم وفي تصحيح المقدمات اليقينية بالأقاويل المشهورة ، أي الجدلية ، ولما كان هذا غير ضروري جزم

---

(١) الأرجح بروثاغوراس (٤٨١ ـ ٤١١ ق. م) فيلسوف يوناني اعتبر أن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً ، والإنسان يحكم على أن الموجودات موجودة أو غير موجودة .

القول في آخر هـذه المقالـة الرابعـة وهذا قـول من شافـه المؤلف رضي الله عنه .

ضميمة(*)

نقل أنه قَدَمَ رسول أرسطاليـس على الإسكندر فمكثَ طويلاً لا يتكلم فقال له الإسكندر إما أن تقول فاسمع ، وإما أن أقول فتنصّت . فقال الرسول التخيّر إليك لا إلي وعلي لا عليك ، فقال الإسكندر ما فعـل الحكيم قال أيّهـا الملك جَدَّ في الاجتهـاد ولقد كـان حـذراً مستعداً ، قال ما بلغ جدّه ، قال عينه لا تسكن ولا تطرف ولسانه لا تغتر الدنيا عنده كالقيح والدبر . قال كيف عمل في الرعية بعدي ، قال أنار القلوب المظلمة في الصدور الخربة وكثر فيها الحكمة وأمات فيها الجهالة . قال فما لباسه الظاهر ، قال الزهد في الدنيا والامتناع من شهواتها ، قال فما لباسه البـاطن قال الفكـر الطويـل والتعجب الدائم . قال وممّن ذلك قال من أهل الدنيا كيف اغتروا بها ومن أهل التجربة كيف وثقوا بها . قـال فمن أيّهم كان أشـد تعجباً قـال من مصروعها كيف عاودها ومن مسلوبها كيف راجعها ومن الذي مات أبوه كيف. . .(١) . ومن غنيها كيف فرح بما ليس له ومن فقيـرها كيف حزن على فوت ما يشقى به الغني . قال فمن أيّهما أشد تعجباً قال من جميعهما سواء ، وذلك أن هذا فرح بما ليس له وهذا حزن على فوت ما يشقى به كيف لم ينله ، فأحب أن يثقل ظهره وهو خفيف الظهر

(*) هذه الضميمة ألحقت برسالة ما بعد الطبيعة وتوخيـاً للفائـدة العلمية أبقينـاها وألحقناها في الرسالة .

(١) خرم في الأصل .

وأحب أن يكثر همّه وهو قليل الهم والغم ، وأراد أن يكون في تعب ونصب وهو مستريح ، وإنما يكفيه من الدنيا ما يسد جوعه ويذهب ظمأه ويستر جسمه .

قال هو في دوام الملك للملك أظهر سروراً أم في زواله . قال بل في دوامه للملك . قال ولِمَ ذاك وليست الدنيا من شأنـه . قال المقدرة على إظهار الحكمة في سلطانه والاستمكان من إفاضة العلم وإشاعته وتقريب الحكماء والعلماء وأخذ الرعية بالأدب العائد بالخير ودرك الأجر في تبصير أهل الجهالة ، وحمل الناس على حسن الهدى والسيـرة الفاضلة والقـوة على رفض الدنيـا ، ونبذ الشهـوات وترك اللذات عند القدرة عليها ، والتمكن منها والامتناع عليها عند تكاثرها وتواترها . فإن الدنيا لم تغلبه على نفسه ولم تورطه في فخاخها إذا نصبت حبائلها ، ولكنها كلما لمعت له ازداد منها بعد أو كلما تزينت له ازداد منها استيحاشاً ، وكلما تقربت إليه ازداد منها نفوراً .

قال كيف كان هيبته الموت وخوفه من المألوف على حسيب النفس ودمائها . قال كان إلى الموت مشتاقاً ، ولما بعده مرتجياً . قال ولِمَ ذلك . قال لأنه افتدى نفسه بالدنيا وفك رهنه بالبر وبـاع نفسه بـالآخـرة . .[1] الحكيم لآخـرتـه فـاشتـرى النعيم البـاقي بـالنعيم المنقطع ، وصار الموت عنده نجاة من الحبس لا يسليه الموت شيئاً مما قدم من الخير فتزود من الحسنات .

قال ما أغلب طباعه إليه قال الرحمة لكل أحد والكف عن كل أحد والإحسان إلى كل أحد والتوقير لأهل العلم والحكمة وبذل فوائد

---

(١) هنا خرم في الأصل .

الخير للمستفيدين وشكرهم على تعلم الحكمة والاستفادة والسؤال والطلب .

وكان يقول ضنّ الرجل بالعلم والحكمة المقربين إلى السعادة من أشد القسوة وأعظم الإثم .

ثم قال فكيف تركت أهل البلاد قال استل الجهل سيفه وأفلت من إساره وعزّ بعد ذله وفغر الحرص فاه متوقداً متضرماً مستولياً غالباً ، فتغلب حثارة ودهماؤهم على الحكماء والعلماء الصالحين فأذلوهم وهجروهم ، فانقطعت مواد العقول وضمرت النفوس ودخل الحزن علينا فنحن متبدّدون في أيدي الجهّال منتشرون في عيش كدر فبكى عند ذلك الإسكندر .

وقال صابرنا وجهدنـا في طلب هذه الدنيا الغرارة وصابر العلماء وجهـدوا في رفضها أبوّا أن يقبلوها وأبينا أن نرفضها ورغبنا فيما زهدوا فيه وزهدوا فيما رغبنا فيه ، فأعقبهم فعلهم سروراً دائماً وأعقبنا فعلنا حزناً طويلاً ، فأصبحنا نرثي لأنفسنا ونغبطهم ونبكي لأنفسنا ونفرح لهم ، فالويل والثبور لمَن سلبت منه الدنيا وجمع ما جمع فيها ونصب في إدخاره منها ولم يدرك الآخرة .

نقل أنه فتح الإسكندر مدينة فاجتمع إليه أهلها فسـألهم عن أولاد الملوك بها .

فقالوا بقي منهم رجل يسكن المقابر فدعا به فأتاه فقال ما دعاك إلى لزوم هذه المقابر .

فقـال أحببت أن أميّز بين عـظام ملوكهم من عـظام عبيـدهم فوجدتها سواء ، فقال له الإسكندر هل لك أن تتبعني فأحيي شرفك

وشرف آبائك إن كانت لك همة .

فقال همتي عظيمة قال وما هي قال حياة لا موت بعدها وشباب لا هرم معه وغنى لا فقر فيه وسرور لا مكروه فيه .

قال ليس عندي هذا قال فدعني ألتمسه ممّن هو عنده .

قال أفلاطون خاصية الحكمة الإحاطة وغايتها تزين أنفس الناس ونفي الرذائل عنها .

قال سقراط الشهوة تحارب الحكمة وأصحاب العقول يستمدون بالحكمة ، وأصحاب الحواس يستمدون بالشهوة ، ومَن استمد بالحكمة صفت نفسه وبقي ذكره ومَن استمد بالشهوة طفىء نوره وخمد ذكره .

قال أفلاطون لا يزال الظالم مستوراً عليه ظلمه حتى يتجاوز بظلمه إلى الضعفاء الذين لا يجدون ناصراً إلا الله فحينئذ ينتقم منه قيم العالم ويحرك عليه الطبيعة فيجازيه بأشخاصها .

سئل بزرجمهر عن حاله في نكبته فقال عوّلت على أربعة أشياء قد هونت على ما أنا فيه : أولها قلت إن القضاء والقدر لا بد من جريانهما . والثاني قلت إن لم أصبر فما أصنع . والثالث إني قلت قد كان يجوز أن يكون أشد من هذا . والرابع قلت لعلّ الفرج قريب وأنت لا تدري .

قال كسرى لا تظهر إنكار ما لا قدرة معك في دفعه .

من كلام داؤد عليه السلام تعملون للدنيا وأنتم ترزقون فيها بغير علم ، ولا تعملون للآخرة وأنتم لا ترزقون فيها إلا بالعمل .

قال بزرجمهر البخيل لا يبلغ شرفاً وسيــيء الخلق محبوس في وجاره والحسود ضد ربه واللئام اكتسبوا أموالاً للأعداء والمستهزؤون بالناس لا يبقى لها بها .

الكلمة إذا خرجت من الفم وقعت في القلب وإذا خرجت من اللسان لم تجاوز الآذان .

تمت المواعظ الملحقة بكتاب ما بعد الطبيعة



فهرس المصطلحات

فهرس الأعلام

فهرس المحتويات

مكتبة لسان العرب